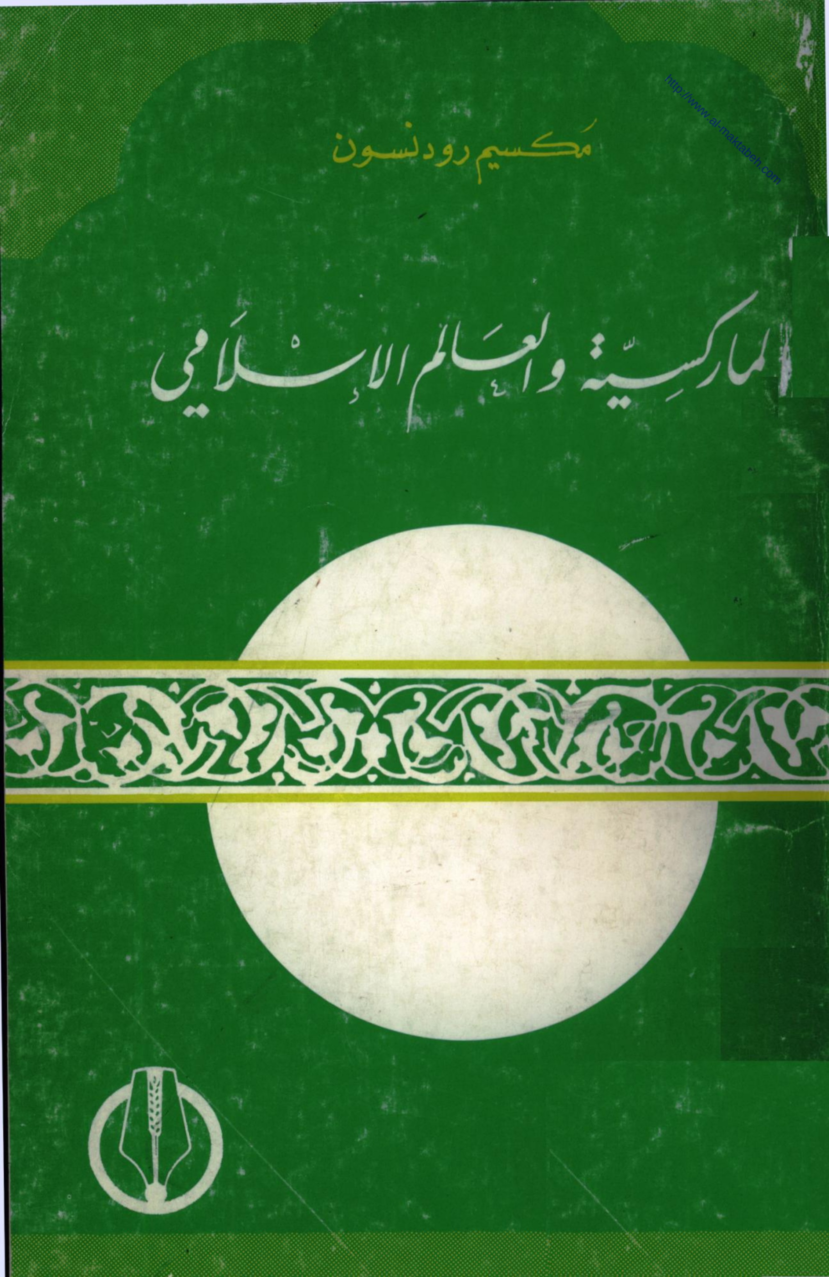


http://www.al-maktabeh.com
مكسيم رودنسون
الماركسية والعالم الإسلامي


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الماركسية والعالم الإسلامي


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

مكسيم رودنسون

الماركسية والعالم الإسلامي

ترجمة
كميل داغر

دار الحقيقة - بيروت

الطبعة الثانية

١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م

مقدمة الطبعة العربية

اني لفي غاية السعادة اذ سعى السيد ياسين الحافظ الى ترجمة قسم كبير من كتابي الاخير الى العربية ، واني له لفي غاية الامتنان . وفي الواقع، اعتقد ان هذا الكتاب موجه الى الجمهور العربي في المقام الاول ، ولقد اسفت من البداية للعقبات اللغوية التي تحول بين نصي الفرنسي وبين شطر كبير من ذلك الجمهور .

وبالفعل ، ان الجمهور الاوروبي ، من جهة اولى ، لا يبدي الا اهتماما ثانويا للغاية بالعالم الاسلامي . وفي وسعنا ان نستنكر ذلك وان نحتج عليه. وفي وسعنا على الاخص ، وهذا اكثر جدوى ، ان نسعى الى ان نثير اهتمام دائرة اوسع من ذلك الجمهور به . لكن لا بد لنا في كلتا الحالتين من ان نبحث عن العوامل التي تسبب ذلك اللاافضول النسبي . فاذا لم يطرأ تبدل على هذه العوامل العميقة ، تبقى الاحتجاجات غير ذات جدوى ، ولن تحصل الدعاية الا على نجاحات محدودة . ان ما من شعب من الشعوب قد اهتم قط عميق الاهتمام بشعب آخر الا بمقدار ما كان هذا الاخير يلعب دورا هاما في مصير الاول . ولهذا كان اهتمام الجمهور الاوروبي ، على كل حال، بعالم الاسلام ، الذي كان على صلة دائمة به ، حسنة او سيئة ، منذ ثلاثة عشر قرنا ، اعظم من اهتمامه بالهند او بكورية على سبيل المثال . ولكن لذلك ايضا كان اهتمامه به اقل من اهتمامه بجيرانه الاوروبيين، او بالولايات

المتحدة اليوم التي لها تأثير واضح على مصيره . ومن نتائج هذا اللااهتمام النسبي ان تاريخ البلدان الاسلامية وجغرافيتها غير مالوفين كثيرا لــدى القراء الاوروبيين بالرغم من الفصول التي تفردها لهما كتب التعليم الثانوي. فالمرء قد ينسى حتى ما درسه دراسة حقيقية في مراهقته . لا غرو اذن ان يشعر القارىء ببعض الحيرة امام كتاب عن العالم الاسلامي . فهو يفتقر ، كيما يعرف طريقه ، الى المعطيات الاساسية التي يملكها بوجه عام حين يقرأ مؤلفا عن المانيا او اسبانيا او روسيا . فكل امرىء يستطيع ان يحــدد بصورة تقريبية الموقع المكاني والزماني لشارل الخامس او فيليب الثاني او بطرس الاكبر . ولكن ليست الحال كذلك بالنسبة الى الخليفة المأمــون او سليم الثاني .

ومن جهة ثانية ، وفي قلب العالم الاسلامي ، وضعتني أحداث حياتي الشخصية على تماس بالعرب بوجه خاص . ولن اردد هنا ما قلته فــي كتابي نفسه عن صداقاتي بينهم ، وعن اتصالاتي الكثيرة ، وعن شطر حياتي الذي قضيته في ديارهم ، وعن مشاركتي الصغيرة ، احسنة كانت ام سيئة ــ فليحكم من يشاء كما يشاء ــ في نضالاتهم ، وعن معرفتي بتاريخهم وثقافتهم ولغتهم . فلقد حملني كل شيء على ان اكون حساسا بمشكلاتهم ، متنبها لها . وسيكون من المتعذر عليّ ان انفض يدي منها حتى ولو شئت .

لا اريد هنا ان أعاود مقدمتي الفرنسية . ويخيل اليّ انني على قدر كاف من المعرفة بما ينبغي قوله وكتابته للفوز بقدر واسع من الشعبية في العالم العربي . كما انني اعرف انني ، بتمويهي احيانا افكاري خلف لغــة ملغزة ، لقادر على ان اتحاشى جرح الاحاسيس او سوء الفهم والانتقاد . لكن لا معدى عن الاختيار : اما الفوز بالتصفيق واما المجاهرة بما اضمره ، اما اثارة حماسة الجمهور بالتفوه بما يحلو له ان يسمعه واما حثه وحفزه على إعمال الفكر . لقد اثبتت لي حنكتي بالعالم العربي في مناسبات عدة ان في وسعي المجازفة باختيار الموقف الثاني . فلقد وجدت على الدوام في العالم العربي عددا كبيرا من المستمعين والقراء المستعدين لمناقشة افكاري ، من دون ان ينعتوني سلفا بأنني عدو ، حتى عندما تعاكس افكاري الاطروحات الدارجة في اوساطهم ، بل حتى عندما تجرح احاسيسهم . ولقد واجهت

تدريجي ، واصلاحات مخطط لها بكل حكمة ومقبولة من الجميع عن طيب خاطر . وانما هنالك ثورات ، يكون بعضها بالتأكيد اكثر جذرية من بعضها الآخر ، بايجاده اطارا تأسيسيا يصلح لحقبة طويلة من الزمن . وتزعم دول عربية كثيرة انها وليدة ثورات من هذا النمط . وانما على مناضلي هذه الاقطار تقع مهمة معرفة وتحديد ما اذا كان لهذا الزعم ما يبرره او لا . وسافترض هنا انه مبرر ، وسأحاول ان أبين ما المهام التي ينبغي ان تأخذها على عاتقها دولة ناشئة عن ثورة كتلك . فاذا لم تكن هذه المهام متحققة ، فان النتيجة التي يمكن استخلاصها ، على ما اعتقد ، من كل ابحاثي هي ان البشر الذين تنفخ الحياة فيهم الايديولوجيا الماركسية لن يلقوا السلاح ولن يرضخوا . واذا لم تتحقق الدولة الضرورية في المرحلة الراهنة ، فانهم سيعقدون العزم على تحقيقها ، وسيلجؤون عند الاقتضاء الى استخدام الاساليب الثورية . واذا ما كتب لهم النجاح ، نكون قد عدنا الى الحالة التي ادرسها . هل من شيء آخر ينبغي ان أضيفه ؟ ان الثورات تفترض مسائل تتعلق بالتنظيم والبرنامج والتكتيك والاستراتيجية . وبديهي انه سيكون من اللغو الباطل ان اقترح اختيارات او ان اطرح قواعد في هذا المجال . فهذه انما هي مهمة مناضلي الاقطار المعنية ، وليس في وسع اي فرد غير منخرط انخراطا مباشرا في العمل ان يغني عنهم ويحل محلهم .

لن اقول هنا اكثر من ذلك . ومن المحتمل جدا ان اكون قد جانبت الصواب في عدد من المواضيع . ولقد بذلت جهدي كي ابحث بكل استقامة وصدق عن الحقيقة . لكن استقامتي بالذات لا تهم القارىء كثيرا في نهاية المطاف . ويخيل الي انه من المؤكد انني عالجت موضوعات بالغة الاهمية بالنسبة الى العرب (وغيرهم) . ومن غير المحتمل الا يكون هناك جدوى من الاستمرار في مناقشة هذه الموضوعات ، حتى بقصد انتقادي ، ولا شك في ان سماع صوت بعيد ، له في الاشياء نظرة تختلف عن تلك التي اعتدنا ان ننظر بها اليها ، هو في حد ذاته امر مفيد . ومن المستبعد الا ينجم عن هذه المناقشات شيء فيه نفع وكسب . وحتى على فرض انني مخطىء جملة وتفصيلا ، فلا بد ان نأخذ باعتبارنا قاعدة الحس السليم التي يذكرنا بها الإمام الغزالي استنادا الى حجة علي بن ابي طالب :

ايضا ، بكل تأكيد ، طرازا آخر منهم ، ولكن ذلك كان محتوما ولا يستحق على كل حال عظيم الاهتمام . سأستمر اذن في طريق الصراحة الذي لم يعد عليّ بضرر اكبر مما ينبغي حتى الان، والذي سيعود، على ما اعتقد، بمزيد من النفع على قرائي ، حتى عندما اجانب الصواب واقع في الخطأ .

لا أريد ان ارد هنا على جميع الانتقادات التي سبق ان وجهت الى نصي الفرنسي ، في لبنان وفي فرنسا . بل سأكتفي ببعض التعليق على اثنتين او ثلاثة منها . لقد اخذت عليّ مطبوعة لبنانية نزعتي الفردية . ولا بد هنا من التفاهم . اذا كان المقصود بذلك انني أسعى وراء الحقيقة من دون ان انتسب الى منظمة اكون مرغما بقدر او بآخر على قبول حقيقتها ، فانني في هذه الحال فردي النزعة بالفعل ، ولقد شرحت السبب . واذا كان المقصود ، على العكس من ذلك ، انني اومن بقوة الفرد المفرد ، وانني لا ارى جدوى من مجموعات العمل او حتى الدراسة ، فان قصدي يكون قد أسيء فهمه في هذه الحال . فالعمل السياسي الناجع ينجم عن تركيبات معقدة ودقيقة بين ضغوط المجموعات المنظمة وبين عمل الافراد الذين تتألف منهم هذه المجموعات او الذين لا ينتمون اليها ، وهذا كله بالارتباط الوثيق مع مقتضيات موقف موضوعي والاطر الدائمة بقدر او بآخر والمتمثلة في المؤسسات والتقاليد الثقافية وطرق التفكير والسلوك . انني لا ازعم البتة ـ بل العكس هو الصحيح ـ انني أقدم على هذا النحو نموذجا عاما شموليا ينبغي على الجميع محاكاته . لكني اعتقد ان مسعاي الفردي لا يخلو من بعض النفع لبعض الاعمال الجماعية .

لقد اخذ عليّ الآخذون ، في فرنسا وفي غيرها بكل تأكيد ، انني لم اتكلم عن الثورة في رسمي مهام سياسة ماركسية النمط في العالم العربي.

انا لا انكر ان المصطلح لم يرد تحت قلمي، وان الايديولوجيا الماركسية، من جهة اخرى ، مولعة بفكرة الثورة بقدر ولع الافكار الدينية بفكرة الخلاص. ولئن كان هذا المفهوم لم يفرض نفسه عليّ وأنا أحرر هذه الصفحات ، فإليكم السبب . انني لا أؤمن **بالثورة** ، اي بثورة نهائية ختامية يدخل المجتمع بعدها في عصر جديد لن يعرف فيه التطور سوى تقدم سلمي ، وزحف

« لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف اهله . ويضيف : العاقل يعرف الحق ، ثم ينظر في نفس القول : فان كان حقا ، قلبه سواء كان قائله مبطلا او محقا ، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل اهل الضلال ، عالما بأن معدن الذهب الرغام (المنقذ من الضلال ، نشره فريد جبر مع ترجمة فرنسية ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ٢٥) .

مكسيم رودنسون




al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

مقدمـــة

هذا الكتاب يتضمن اساسا مجموعة من المقالات نشر بعضها قبلا . وقد طولبت منذ سنوات عدة ، بالمزيد من المثابرة ، وخاصة في المشرق العربي وفي باريس ، بإعداد هذه النشرة . هذا الالحاح انما يعبر بالطبع عن معنى يتجاوز بكثير الفائدة التي يمكن ان تقدمها هذه النصوص . وهذا ما أكده ايضا ، في الوقت الذي أراجع هذه السطور ، المقال الذي خصصه لهذا الكتاب ، حتى قبل تسليمه للناشر ، وبمجرد سماع خبر عن تهيئته للنشر ، احد التجهيليين الجزائريين (ثمة تجهيليون في كل مكان ، فلماذا لا يتواجد منهم في الجزائر ؟) ، تحت عنوان يقول كل شيء : «كتاب ... غير جدير بالقراءة» («المجاهد» ، اول كانون الاول ١٩٧١) . ولا شيء يقنعني افضل من هذا الكلام بفائدته ، مهما تكن عيوبه .

ان الماركسية قد اكتسحت العديد من العقول في كل البلدان التي كانت من قبل دار الإسلام ، كما في بلدان أخرى كثيرة . فالجميع يهتم بها هناك. وقد يرى البعض في ذلك النجاح قبل كل شيء ، انتصار الحقيقة التي تبدد ضباب الخطأ . وكان هذا هو اتجاهي قبل خمس عشرة سنة تقريبا. ومع انني لا أنكر الآن ايضا ان هذا يشكل بالفعل بعض التقدم نحو الصحو والوضوح ، اصبحت اكثر حساسية ازاء الطابع الايديولوجي ، الذي ينحرف بالتالي ، جزئيا على الاقل ، عن الحقيقة ، لحركات الفكر او العمل التي تستلهم الماركسية ، فلا أحس بالرضى الكافي عن هذه المسيرة الظافرية . ما يفضل التمتع بمشاهدة كيف تصير تافهة الافكار التي كان يدافع عنها بصعوبة ازاء العالم غير المتفهم في الشرق والغرب ، هو توخي فهم الاسباب الحقيقية لهذا الالتقاء . وهذا يفصلني بالتاكيد عن اكثر

واجريت تعديلات طفيفة . والى جانب الملاحظات التصحيحية والتوضيحية، أضفت مقدمات خاصة تتضمن توضيحات مفصلة نوعا ما ، وذلك على كثير من النصوص . كل ذلك لا يهدف الى اخفاء أخطاء ماضية ، اذ أنني حددت المراجع التي نشرت فيها تلك النصوص . وان من يهتم بما اتحفظ بتسميته فخفخة تطور تفكيري ، يمكن ان يجدها كما كتبت اصلا وفي عريها الاصلي. وبعد تردد لم اجد ممكنا دونما محاذير خطيرة تربك فهم كل من هـــذه النصوص (لانني افترض ان الكثير من القراء سوف يقرؤون هذه المجموعة مجزاة) اجراء اقتطاعات واسعة فيها . من هنا بعض التكرار (ولكن على الاقل مع تلوينات دائمة) ، الذي التمس السماح لاجله .

ها هي ذي اذن الايضاحات العامة الضرورية ، كما اعتقد ، لفهم السياق الذي تقع فيه هذه الصفحات . انها بالضرورة سيرية ولا استطيع الا ان التمس عذري على هذا الاقحام للأنا الكريهة . وسوف اجتهد في حصره بالضروري .

اربعون سنة وانا اهتم بالعالم الاسلامي ، اكثر ايضا ، وانا اقع فـــي قلب هذا السديم الواسع غير المتجانس اكثر مما نعتقد ، والذي يمكـــن تسميته (ليس دون حذر كما سنرى) الفكر الماركسي . فبولادتي في عائلة شيوعية ، كانت الماركسية البيئة الذهنية التي كونتني والتي في داخلها تخبطت . وانني لانصف نفسي بالاعتراف انها اشكلت عليّ دائما ، وانني ترددت طويلا اثناء مراهقتي في الالتزام رسميا بأي حركـــة ماركسية . ومنذ ذلك الحين ، كنت ارى جيدا الحدود التي تضعها امام حرية الفكر واستقامة الحكم الاخلاقي متطلبات الممارسة لتحسين الوضع الانساني . ولكنني اقنعت نفسي انها ضرورية ولا يمكن ان تكون فعالة دون شيء من النظام ، وهذا صحيح بلا ريب ، ولكن ضمن حدود يصعب تحديدهـــا والحفاظ عليها .

وان التزامي فيما بعد واندفاعي في حركية الممارسة في أسوأ لحظات الحماس الايماني لم يجعلاني افكر ابدا في بديهية الالتزام . لقـــد كتبت نصوصا دفاعية طويلة وهذا ما دل على انني اردت ان ابرهن واقيم الدليل على اطروحات كان آخرون يعتبرونها بديهية جدا بالنسبـــــة لادراكهم ، وضرورية جدا لنشاطهم الحيوي فلا يخاطرون بالدفاع عنها عقلانيا . فهذه حقا مخاطرة . والاشخاص الايديولوجيون والسياسيون حصراً يعرفون ذلك جيدا (او يحسونه جيدا) ويحذرون المنظرين ولو كانوا من جانبهم .

وقد بادرت الى دراسة العالم الاسلامي بإعداد فقهـــي ، وسلالي ،

الماركسيين الذين بتمزقهم الدائم بين الفكر والممارسة-ورغم التوفيق العجائبي الذين يدعون تحقيقه بين الاتجاه النظري والرؤية الاستراتيجية ، قد اختاروا في الواقع هذه الاخيرة ـ وغالبا دون تمزق كبير حيث تمارس التعمية الايديولوجية مرة اخرى فعلها التطويبي .

لقد ادركت في لحظة ما ضرورة الاختيار . وانا لا احقد اطلاقا على أولئك الذين ايدوا أولوية العمل لا بل أنا مقتنع ان هذا الاتجاه ضروري . ولكن اتجاهاتي الشخصية جعلتني افضل الا اضحي بعد اليوم بشيء من اجل مجهود التفهم .

كنت في السابق أحزن لاكتشافي ميلا في ذاتي الى هذا الخيار الذي كنت ارى فيه سقطة ادبية تضطرني الى نقد ذاتي صارم وتكفير مستمر . ولقد قادني هذا التكفير احيانا الى إسراف لفظي اتأسف له ، والى تشويهات ايديولوجية للفكر ، انظر اليها متسليا ، آسفا ، مستسلما ، او غاضبا ، حسب مزاج الساعة ، وهي تتكرر حتميا عند أولئك الذين يتبعون ـ وهم احدث سنا مني ـ الطريق التي اتبعت . ولكنني اقتنعت أن توجهي الجديد لم يكن مفيدا وحسب لتوضيح الواقع الاجتماعي ، ولكنه مفيدا ايضا حتى لاولئك الذين يناهضونه . وانا هكذا أسير وفقا له دون اي شعور بالذنب.

غالبا ما دفعت ماركسيين الى الغضب او اليأس . وانا اتعزى بسهولة عن اغضابهم ، وبصورة أسوأ عن يأسهم . ان العمل محتوم مع كل التشويهات التي يؤدي اليه في رؤية الاشياء . وانه للاذع وقارص بما فيه الكفاية ان يرفض أولئك الذين وضعوا في مركز مذهبهم فكرة التناقض الملازم لكل ظاهرة طبيعية او اجتماعية رؤية هذا التناقض في فكرهم وممارستهم بالذات . ولكن هذا امر مثقف ايضا . انا لا آمل ان أحظى بفهم كامل من قبل المناضلين الفاعلين الممارسين **Actirristes** ولا ارغب اكثر من أن أتبع جزئيا . وانني لاسعد لو يكتشف على الاقل أولئك الذين ينبذون توجهي ، شيئا ما مفيدا في تحليلاتي . وان كون ممارستهم ليست معصومة من كل الجوانب ، وتتكشف ـ وهذا سيظهر يوما على ما اعتقد واضحا امام اعينهم ، عن الكثير من الترسبات المحزنة ، اذا حكمنا عليهم انطلاقا من القيم ذاتها التي اختاروا خدمتها ، لا يمنع ابدا ان تكون هذه الممارسة ضرورية ، وحتى مفيدة على الارجح ، بقدر ما يكون شيء ما مفيدا تحت البارد النظر للنجوم التي ستبقى بعدنا .

ان بعض الايضاحات لتبدو ضرورية كي يعرف القارىء في اية ظروف كتبت هذه المقالات . فقد اضفت الى النصوص المنشورة حتى الآن اشياء

وسوسيولوجي ، مقتنعا بواقعية الاطروحات الماركسية الجوهرية ، منخرطا في التنظيم الذي كان يبدو لي الفرصة الوحيدة لتقدم الحقيقة والعدالة في العالم ، ولكن معتقدا مع ذلك (وهذا اعتقاد خطر) ان ثمة اشياء لم تقل بعد. وان النماذج الباهرة التي كانت تفرض نفسها عليّ آنئذ ـ في السنوات التي سبقت الحرب العالمية الثانية ـ كانت تجعلني اتطلع الى نشاط مزدوج، يكون من جهة علميا ، ومن الاخرى نضاليا . كنا بعد في اطار ذلك التواضع المنهجي للقرن التاسع عشر الذي كان يفرض على كل باحث شاب ان يبدأ بنشاطات تفصيلية ، وليس مع الفكرة الرائجة بعدئذ في أن بمقدوره دفعة واحدة ان يثوّر العلم . لم أكن أرى جيدا الرابط بين البحوث التفصيلية التي كنت اشد نفسي اليها ، حاصرا النشاط النضالي في مستوى محلي ومحدود جدا ، بينما تدور أفكاري على عكس ذلك حول مسائل عامة جدا. ولا ادري اذا راودتني في تلك الفترة بالذات فكرة المقارنة التي استعملتها اغلب الاحيان بعدئذ ، والتي تتناول الجندي المنضبط من الدرجة الثانية ، الذي يحمل في مزودته اعمال كلوزفيتز التي تستثير تفكيره في المخيم من وقت لآخر .

ان الاهتمام العلمي ، والاهتمام النضالي ولعل الفضول البشري ايضا، دفعني منذ سني الدراسة حوالي عام ١٩٣٤ الى معاشرة المسلمين ، على الاقل المسلمين السوسيولوجيين (اي الناس المنخرطين نظرا لاصولهم في الجماعة الاسلامية مهما تكن آراؤهم حول عَقَد الاسلام ، أولئك الذين كان يمكنني التقاؤهم في باريس آنذاك . واني لأفكر بذلك المدرس الشيوعي ابن المفتي الجزائري الذي بقي صديقا لي منذ ثلاثين سنة ، بأولئك الطلاب السوريين زملائي ، وبجمعية العلماء الجزائريين ، الذين كنت أتردد مع معلمي المستعربين على فروعها في باريس وضواحيها ، وبشيوخ الازهر المرسلين في بعثة دراسية الى فرنسا (اعطيت بعض الدروس في الفرنسية لأحدهم الذي وجدته منذ سنتين في المركز الاسلامي المصري الاعلى) ولِم لا ، بذلك العامل المغربي الذي ألتقيه على أرصفة المحطات مسخرا القليل الذي يدخره لاعادة شراء نسخ القرآن حتى لا تقع في أيدي الكفرة .

لقد غمستني الحرب بصورة تامة اكثر بكثير ، في البيئة الاسلامية ذاتها ، في حمص ودمشق وبيروت . فرايت عن كثب هذا العالم الذي لم اكن اعرف منه الا نماذج نادرة . وقد عشت فيه كذلك ، خلال شهور ستة لا تنسى مغمورا في مدرسة اسلامية في صيدا حيث كنت الفرنسي الوحيد ، وحيث قاسمت زملائي حياتهم بصورة كاملة . ثم بعد ذلك في

بيروت لسنوات ست مصطحبا هذه المرة عائلتي كموظفا فرنسيا في الحقيقة ، ولكن عشت حياة قريبة من جيراني اللبنانيين ، مرتحلا باستمرار في بلدان المنطقة . في ذلك الوقت بالذات بدات كشيوعي، تباعد شيئا ما، بحكم ابتعاده الاضطراري عن بنى الحزب الشيوعي الفرنسي ، واحداث العصر الدرامية ، أقيم اتصالاتي بالمنظمات ، والرجال اليساريين العرب ، تلك الاتصالات التي كنت بالكاد قد شرعت بها من قبل . بدات المح الرابط الممكن بين افكاري العامة ونشاطي العلمي .

ولقد نشر الحزب الشيوعي اللبناني السوري بحثي العام الاول «السوسيولوجيا الدوركهايمية والسوسيولوجيا الماركسية» بالعربية، في المجلة التقدمية التي كان يصدرها عام ١٩٤٣ . كنت اعتبر ذلك البحث نصا تبسيطيا مقبولا من حيث كونه مخصصا لجمهور قليل الالمام بهذه الاشياء ، ولقد اقترح عليّ آنئذ ادخال بعض التعديلات (التي قبلتها عفواً مقتنعا بفائدتها) انطلاقا من الوضع القائم حينذاك . وبعد ذلك بقليل كنت اعطي في بيروت سلسلة محاضرات في الماركسية ترعاها حلقات مقربة من ذلك الحزب وبين من يحضرها ، شيوعيون شباب من بلدان متعددة في المنطقة يدرسون في لبنان . لقد كان الامر بالنسبة اليّ يتعلق ايضا بالتبسيط ولكن كذلك بجولة موسوعية يقصد منها تثبيت افكاري حول تلك المسائل . ان نص تلك الدروس ضرب على الآلة الكاتبة ، وترجم الى لغات متعددة ، وبذلك دار على عدة مجموعات ماركسية في الشرق الادنى. بعد ذلك عرض هذا النص على منشورات الحزب الشيوعي الفرنسي فرفض عمليا ، ويعود ذلك جزئيا لاسباب ممتازة ــ هي النقص في عمل الشباب هذا ــ وجزئيا لاسباب اقل وجاهة تتعلق ببذور الهرطقة (بذور فقط) ، التي يعرف محترفو الايديولوجيات المنظمة استشمامها افضل من المؤلفين ذاتهم بكثير .

ان التقارب العضوي بين اطراف هذا الثالوث : الممارسة العلمية ، والنشاط النضالي ، والتاملات النظرية التاليفية ، لم يحصل الا بعد رجوعي النهائي الى باريس عام ١٩٤٧ . ولقد توصلت دراساتي التفصيلية الى ملامسة مشكلات كانت رؤياي للعالم تقدم لي خيوطها الاساسية . وقد طلب مني الحزب الشيوعي الفرنسي كما يفعل مع كل مفكريه ، نشاطا ايديولوجيا مكثفا الى جانب الاعمال النضالية المتواضعة في القاعدة التي تنجز بسرور ، او بخضوع كافعال ايمان ، ومشاركة متواضعة في عمل عظيم كخلاص الانسانية ، والتي تصلّب الاحزاب الشيوعية محازبيها

بواسطتها . ان القياديين بلا ريب انما كانوا يهدفون الى الدفاع عن العقائد التي لا تمس ، وتمجيدها . ولكن كان بالامكان اثناء الدفاع عنها تدقيقها، وتجديد صفاتها ، واحيانا ملاحظة حدودها . ولقد رأت حركات ايديولوجية اخرى قبل الحركة الشيوعية ، برعب شديد ، التطور ذاته وهو يحدث .

وهكذا كان عليّ ان اتخذ موقفا ، في تقارير عديدة ، ومقالات عدة ، إما حول مواضيع عامة جدا ، او حول مشكلات العالم الاسلامي التي الفتها اكثر فاكثر . ولولا تشجيع الحزب وحتى «توصيته» لكنت واجهت هذه المشكلات الواسعة بالتأكيد بالكثير من التواضع والتحفظ ؟ وبمنظار آخر يمكن للمناظرة ان توجه النفوس وتحصرها في موقف رفض منزعج . كما يمكن ان تغني النقاش اذا ما محصت حجج الخصم بشرف . وان للقارىء ان يحكم حسب نزعاته ايا من الطرائق هذه كان الغالب في وضعي خلال تلك المدة وفي كل الاحوال ، حافظتُ في باريس على اتصالاتي بالحركات اليسارية في البلدان الاسلامية ، ووسعتها . وفي عام ١٩٥٠ ــ ١٩٥١ كنت اقوم ، بناء على طلب الحزب الشيوعي الفرنسي ، بمهام رئيس تحرير مجلة شهرية صغيرة باسم «الشرق الاوسط» لعبت دورا ما . وكان يحررها فعليا ، عرب ، وفرس ، واتراك ، يقيمون في فرنسا عرَضاً او بصورة دائمة . وقد كان اغلب الاختصاصيين الاوروبيين بشؤون تلك المنطقة مقتنعين بعد في تلك الفترة غير البعيدة (انها خارج الحركات الكبرى للانسانية المعاصرة بفضل الاسلام ، وما لم يكن يدعى بعد خصوصياته . كانوا ما يزالون يعتقدون (ويقنعون بذلك الآخرين) أن أفضل إعداد لمعرفة العالم الحالي يكمن في دراسة الربوبية الاسلامية . واذا كانت ايديولوجيتي الماركسية ، التي كانت ما تزال مبسطة جدا في ذلك الحين، والتزامي الايماني ، قد جعلاني أرتكب الكثير من الاخطاء ، التي آسف لها اليوم كثيرا فانا احفظ لهما الجميل (وكذلك للمعرفة الحية لليساريين في تلك البلدان ، التي سمحا بها) لكونهما فتحا عينيّ وجعلاني افهم واعلن منذ ذلك الحين بالذات ان عالم الاسلام يخضع للقوانين ، والاتجاهات ذاتها ، التي يخضع لها باقي البشرية)

ان اقامتي شهرين في مصر عام ١٩٥٤ من اجل دراسة بعيدة جدا عن هذه الاهتمامات ، سمحت لي ايضا بتوثيق علاقاتي بواحد من اكثر الاوساط الشيوعية اثارة في الشرق الاوسط . وقد اقمت فيه صداقات دائمة وطوّرتها ، في الوقت ذاته الذي كان يمكنني ان المس عن كثب المشاكل المطروحة على مجموعات ماركسية مستقلة ومنفتحة (جزئيا) بالبحث عن

اتصال فعال بجماهير بلادهم . ولقد امكنني ايضا ان اختلط في الشارع بمظاهرات الجماهير المصرية .

كانت تلك مرحلة جديدة تدخلها الحركة الشيوعية ، وهي فترة يعود اليها فعليا تاريخ كل النصوص التي اوردتها في هذا المؤلف . لقد كانت الصراعات على الخلافة بعد موت ستالين عام ١٩٥٣ من النوع الذي فتح اعين الكثير من الشيوعيين على مظاهر للحركة ، التي كانوا يرفضون رؤيتها حتائذ ، وعليه ، وان كانوا يعرفون التفكير ، بنقاط تتعلق بالعقيدة ذاتها ، تثير النقاش ، او على الاقل تفرض توضيحا اعمق من الصيغة العقدية المتبناة حتائذ .

لا أعتقد ان هذا هو المكان الملائم لوصف وشرح العالم الذهني للمناضل الستاليني . ان هذا يتطلب الكثير من التوسع . وانا اعطي بضع لمحات عنه في مقدمات المقالات التي تلي . ويسهل الان الغضب والسخرية حتى بالنسبة لأناس يقطعون في الطريق ذاتها مسافة طويلة جدا احيانا دون الانتباه لذلك أكانوا ماركسيين او لا . وانه لمن المؤسف ان تكون الشروح ، حول ذلك حتى الان وخاصة بشكل سير ذاتية ، انما وردت من قبل اناس ذوي أصول بورجوازية ، وتربية ثانوية ، وعالية . ان الامور لم تحدث بالشكل ذاته بالنسبة الي ، كإبن عائلة بروليتارية ، ذي ثقافة ابتدائية ، اشتغل كعامل مأجور متواضع جدا في سني مراهقته قبل الوصول الى الدروس العالية .

انني اعرف بالخبرة ان الحس الطبقي ليس كلمة باطلة ، ولا اشتراط الاخلاص لجمهور المعذبين والمساء اليهم ، هذا الواجب الذي كان يفترض الانضباط ازاء ما كان يبدو جيش الرد والتحرير . ولقد تشبثت زمنا أطول مما فعل المثقفون ذوو الاصول البورجوازية ، الذين مضوا أبعد غالبا في الايمانية في البدء للتغلب على ما كانوا يقدرونه ميولا شريرة ناجمة عن الخطيئة الاصلية لجذورهم . وقد غضبت من شكوكهم وتحفظاتهم ونكوصاتهم . فاذا كان الجنرالات يخطئون ، ويرتكبون ايضا الجرائم ، والاكاذيب وانواع الخبث ، ويفرضون على جنودهم تلك الانحرافات ، فقد كنت أفكر مع آخرين ان لا شيء يبرر الاعتزال ، والخيانة تجاه فرقة متجهة نحو الانتصار النهائي للخير والعدالة .

ان الجندي المنضبط الذي تكلمت عنه منذ قليل – ولا جيش ينتصر دون انضباط – كان يستطيع ان يجد في كتاب كلوزفيتز ان عملية ارساله للموت عبثية ، وان يفتكر بأن الاوامر كانت احيانا شرسة دون جدوى ولا

انسانية . ولكن هذا لا يمحو كون العالم الساطع الذي سوف يبنيه النصر، قد يخلّص ملايين الاطفال الاكثر براءة الف مرة من ، رادك ، راجك او سلانسكي ، من تسليمهم للخنازير كما في الصين ، من حياة البؤس والعذابات والدعارة . اذ ذاك كيف يمكن التخلي عن البندقية والفرار من المعركة ، وسط تصفيق عدو لئيم ساخر بشع يغطي جرائمه ، التي لا تغتفر الف مرة ازاء جرائمنا ، تحت ستار تذرع منافق بالانسانية والحرية والعقل؟

كان ثمة ضرورة لصدمات عنيفة جدا لزعزعة هذه الرؤيا. وقد كابدناها. وان من استوعبوا قليلا ما حاولت اظهاره في الفقرة السابقة ، قد يدركون لماذا كان تطورنا طويلا ، ومترددا . ان تقرير خروشوف جعلنا نقتنع بوقائع كنا نرفض رؤيتها . فلقد كنت اعتقد اولا ، مع آخرين ، انه يمكن اصلاح الحزب الشيوعي من الداخل ، وان قاعدته التي استنارت اخيرا مدعومة من قبل المثقفين الذين كانوا على الاقل يعرفون هذه الاشياء ، قد تجد الطريق المستقيم ، والوسيلة لانجاز المهمة الواسعة التي كان ينبغي انجازها ، وذلك دون التضحيات التي قبلها قادتها من اجل الحقيقة والانسانية . لقد كان ذلك تقليلا من شأن خضوع القادة لقواعد التفكير ، والعمل ، التي اصبحت ملازمة لهم ، ولضغط متطلبات العمل السياسي ، وللسطوة التي لم يخضع لها مناضلو القاعدة ، والتي تمارسها الذهنية ذاتها التي كانت ذهنيتي والتي حاولت وصفها . ان ردود فعل هؤلاء القياديين ، وهذه القاعدة ، قد انتهت اخيرا الى انارتي .

وشيئا فشيئا ، امام انفضاح الاخطاء المأساوية ، او الاجرامية للقادة ، كان يذوب تواضع جنود الدرجة الثانية امثالي . وبدأنا نتجرأ على التفكير في المشكلات التي أزيل النقاب عنها حديثا دون التخلف عند منافذها . ولقد ظهر ان شكوكنا التي كبتناها سابقا كان لها ما يبررها اكثر من ثقتنا (الظاهرة على الاقل) بقياديينا . هذا ما شجعنا على الاعتقاد اننا لم نكن دائما وابدا على خطأ ، وأن تحفظاتنا لم تكن تفسَّر فقط بالتشويهات المهنية الناجمة عن النشاط الفكري ، او بأصولنا البورجوازية ، عرضا ، وأن قياديينا كانت لهم الانحرافات ذاتها ، وبالاختصار انه كان يمكن ان يكون الحق الى جانبنا ازاء المكاتب السياسية واللجان المركزية .

وغداة قراءة تقرير خروشوف تأكدت لدي قناعة ، وهي ان حكما استبداديا ممكن تماما ــ وتؤيد الوقائع ذلك ــ في مجتمع متحرر من الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . كان ذلك يعني في الوقت ذاته اكتشاف استقلال نسبي للمستويات ، السياسية ، والتنظيمية ، وحتى الايديولوجية (اكتفي

بإرجاعكم الى مقالي «السوسيولوجيا الماركسية والايديولوجية الماركسية» التي مرجعها أدناه) شكّل كل ذلك القناعة اخيرا ان غايات الاحزاب الشيوعية الاخلاقية المثلى ، والشرعية الاكيدة لمطالب قاعدتها ، لم تكن تضمن لديها البراءة الكاملة . ان ممارسة الصراع الداخلي قد دلت اخيرا على الطابع التسلطي لبنيتها . وانكشف كون النظام ليس فقط ضرورة للعمل الفعّال، ولكن خضوع عبودي لنخبة من القياديين ، اظهرت تجربتهم ما لديهم من نقائص فكرية ، واخلاقية . الامر الذي كان يجرنا الى التساؤل حول ما اذا كان الهدف بذاته الذي ضحينا في سبيله بالكثير له كل هذه الفضائل التي تنسبها الايديولوجية اليه . كان ذلك نقطة اللارجوع حيث لا يصبح الاعتزال معذورا وحسب ، بل وضرورة ايضا للحفاظ على حقوق الحقيقة ، والعدالة ، التي جعلتنا نصرف النظر عنه)

في ذلك الوقت بالذات وجدت الشجاعة لمراجعة افكاري الاولى . ولقد قدم لي عالم الاسلام مادة غنية من المعطيات الواقعية لاطرح من جديد المسائل ، التي حسبتها من قبل مبتوتة نهائيا من قبل العقيدة . كما ان التنظيرات غير الماركسية ظلت تبدو لي مشوبة بعيوب عديدة .(كان عليّ ان استخرج ما في افكار وتوقعات ماركس ، من حي او ميت ، النواة الجيدة التي تبقى تحت الانحرافات العقلانية ، والادبية ، التي وقع فيها المؤسس او أوقعه فيها تلامذته) تلك النواة الجيدة تشرح وحدها السمو الجزئي المحدود ، ولكن الحقيقي ، للتحليلات الماركسية على غيرها في كثير من النقاط . وكان يجب تفسير الحماس للماركسية ، الذي كان يستولي على العديد من اوساط العالم الاسلامي ، في الوقت الذي كانت الانتليجنسيا الغربية تحس بالقرف منه (مؤقتا) .

ان دراساتي المنشورة ، والتي يتضمنها هذا الكتاب ، قد كتبت في اوقات مختلفة ، نظرا لجهد المراجعة الذي قمت به . وهذا ما يفسر بلا ريب اكتشاف تفاوتات ، وحتى تناقضات بين بعض الصيغ . ان عملية كهذه لا يمكن ان تكون الا تطورية بطيئة ، ومتعبة . ففي البدء كانت تفترض جدالاً مستمرا ، وعدائيا نوعا ما ، بالنسبة للماركسية المؤسسية . بعد ذلك ، كان يمكن اتخاذ موقف منها اكثر هدوءا . ولقد حاولت ، دون التوقف أبدا عن نقد ما يبدو لي قابلا للنقد ، ان اقدم بذلك موضوعيا ، ودون اكتئاب. فخلق الاساطير ، والمؤسسات ، يجب اكتشاف الضرورات الواقعية التي ولدتها ، والدينامية الحتمية التي جعلتها تتطور بهذه الطريقة او بتلك ، دون الانقطاع عن التمسك بضرورات الحقيقة ، والتفكير العقلاني ، سلاحنا

الوحيد ، مهما قيل ، لمعرفة العالم ، والفعل فيه بطريقة مضمونة نسبيا ، وكذلك حقوق العدالة والانسانية . ان هذا سهل جدا على الورق ، ولكن اقل سهولة في مواجهة الناس الاحياء ، الذين تمتلكهم هذه الاساطير ، والمنخرطين في تلك المؤسسات بتعصب ، وخاصة عندما تقترن تهوراتهم بالضحك المحتقر للضمير والسمو الفكري ، وبالاغتباط بكونهم انجزوا عملية «القطع الابيستيمولوجي» ـ وهي كلمة دارجة على الضفة الباريسية اليسرى للميتانويا **métanoia** ، او التوبة ، لتجريد الانسان القديم الذي يسمح عجائبيا بوضع النقاش خارج القواعد الطبيعية للتفكير العقلاني العلمي . عليك مقاومة الغضب الذي قد ينتابك بصورة مشروعة . ان مئتي سنة من العداء الاوروبي للكهنوت، قد اكسبت المسيحيين نوعا من التواضع، والقبول الفعلي لنوع من النسبية ، او على الاقل لاحترام توجهات وآراء الآخرين مع النقد الذاتي الذكي لتلك ، التي لديهم هم ، مما يسهل موقفا كهذا من مؤسساتهم ، وايديولوجياتهم . ان الماركسيين المؤسَّسيين لم يصلوا الى هذا الحد بعد . ولكنهم ما يزالون في عز شبابهم !

ان اي دراسة حول علاقات الماركسية بالعالم الاسلامي تفترض بالضرورة فتح مصراعين . من جهة على ما قدمته الافكار الماركسية في علم الاجتماع لدراسة هذا العالم ماضيا وحاضرا . وهذا الجانب من المسألة تظهره (على صعيد الكم) الصفحات التي تلي . ومن جهة اخرى على دراسة دور الايديولوجية الماركسية في التطور الحالي والآتي للعالم الذي كان يسيطر عليه الايمان الاسلامي . كما سنجد ادناه دراسات تاريخية تاليفية حول هذه المسألة ، كان ينقصها شيء ما ، شيء كان الذين يميلون الى هذا الحد او ذاك في العالم الثالث الى الجانب الماركسي ، اكثر ما يفتشون عنه بالضبط .

وانه لما يثير الفضول ان نلاحظ ان ابناء العالم الثالث ، في الوقت الذي يثورون فيه على كل «أبوية» غربية ، انما يتجهون غالبا فعليا ، وبنهم نحو ماركسيي اوروبا (بين غيرهم من الاوروبيين) لسؤالهم عن سر مستقبلهم، وحتى عن توجيهات لتهيئته . فرغم كل اخطاء الماضي ، يسلمون في الواقع غالبا لاوروبا بسمو نظري حول هذه النقطة كما حول نقاط اخرى . وقد تطول وتصعب كثيرا محاولة البحث هنا عما في نسبة الصفات الخاصة للمنظرين الاوروبيين من صحة موضوعيا ، او من خطأ . ولقد افدت على كل حال من هذا الموقف رغم كل الشبهات ، التي كان يمكن ان تثيرها طريقتي الخاصة جدا في فهم الماركسية (انني لا اتمسك بالمراسم وبمعنى

آخر يمكن ان اوصف بالمعادي جدا للماركسية) . وبهذا المعنى ، خيبت أمل سامعي وقرائي الشرقيين . فلقد امتنعت عن ايراد قواعد للعمل ، او نصائح باتخاذ مواقف محددة في حالة او اخرى . ان المنظر يمكن ان يكون بعيدا ، ولكن المخطط يجب ان يندمج بالشعب الذي سيفيد من خطته او يعاني . فمن جهة ينفلت قسم كبير من المعطيات من دائرة المنظر المذكور، ولو كان يدرس المسائل عن كثب ، وهذا ما لم يكن بامكاني في كل الاحوال. ومن جهة اخرى ومهما تكن حماسته لحركة الشعوب في سبيل حريتها ولحياة أفضل ، فان اي اختيار يفترض التضحيات لمن يساهم به . ويصعب اقامة التوازن بين التضحيات والمغانم التي يمكن الحصول عليها . ان المخططين يتحملون مسؤولية كبرى ، غالبا ما يأخذونها بخفة على عاتقهم . ولكنهم سيعانون على الاقل مع شعوبهم من نتائج خيارهم (باستثناء أولئك الذين يفضلون التوجيه من بعيد) . وانا لا اعتقد انه بالامكان تحمل هذه المسؤولية بشرف من الخارج . اني أعجب لانعدام الضمير عند الثوريين الباريسيين (بين آخرين) الذين يعتقدون بحقهم في تحريض الشعوب البعيدة على اتباع طريق دموي قاس ، مقتنعين بأنها ستؤمن لهم السعادة ــ على الاقل بالنسبة للباقين على قيد الحياة . ولا أعتقد بأنه يجب عليّ اقتفاء خطاهم . فاذا كانت تلك هي الماركسية ، فأنا اعترف عاليا بحقهم في عدم اعتباري ماركسيا .

أتاني هاجس وانا أجمع الكتابات المرشحة لان يضمها هذا المؤلف . ففي نهاية المحاضرة التي القيت في القاهرة ، في كانون الاول ١٩٦٩ ، يجد القارىء ادناه نصها المنقح ، طرح عليّ احد الحضور وهو مؤلف ومناضل ماركسي يدعى ابراهيم سعد الدين ، سؤالا محرجا هو التالي : «تصف نفسك كماركسي مستقل ، فكيف تحدد الماركسي المستقل ؟» كان ذلك يفترض طرح مسائل كثيرة التعقيد ، ولم أبادر الى الجواب حالا . فالسؤال يفترض بين ما يفترض ، الموقف الذي يجب اتخاذه أمام ضرورة العمل وطلب توجيهات للعمل . وهكذا تماما بعد المحاضرة المذكورة ، عبّر لي ماركسيون ، ومتمركسون حاضرون، عن خيبتهم بوضوح . فقد أيأسهم الكثير مما قلته. وعلى كل حال ، لم يجدوا اي استنتاج عملي يمكن استخراجه ردا على المشكلات التي تهمهم على الاخص . وقبل ذلك بقليل كانوا قد استمعوا الى محاضرة روجيه غارودي ، الذي كانوا ينتظرون منه تعيينات من هذا النوع وهو على حق في ذلك اكثر ، لان غارودي كان رغم طرده من الحزب الشيوعي الفرنسي ، ما يزال آنذاك ماركسيا مؤسسيا

يؤمن بامكان عمل يوجهه حزب شيوعي «جيد» متأكدا من النجاح تماما بالامانة للعقائد ـ ولقد خيبهم كذلك. وقد استنتجوا من ذلك ان الماركسيين الاوروبيين ، المتحلقين حول مشكلاتهم الخاصة ، ليس لديهم من نافع يقولونه لهم . واعتقد حقا ان ماركسيي العالم الثالث قد يتعلمون الكثير بالتفكير بتجربتنا ومشكلاتنا . ولكن يلزمهم اذ ذاك عمل بناء معقد جدا ، ومحموم جدا لدمج هذه التأملات في مذهب وبرنامج يوافقان وضعهم الخاص . ولقد فضل الكثيرون طرح افكارنا كتحريفيين ، واشتراكيين ديمقراطيين ، مرتبطين بصورة غامضة بوضع بلادنا النيو استعماري .. ان تقاليد الحركة الماركسية اعطتهم بغزارة شكليات تسمح لهم ان يطرحوا بسهولة جهودنا التوضيحية في جحيم الهرطقة والا يأخذوها بالحسبان . تلك هي طريق السهولة ، وليس مدهشا ان يفضّل اتباعها ـ على الاقل ـ في البداية .

ولقد تساءلت اثرئذ ان لم يعد ممكنا رغم ذلك القيام ببضع خطوات في الاتجاه الذي يتمنون . ماذا يمكن ان يقوله حقا «ماركسي مستقل» ، كله حذر من المؤسسات ، والايديولوجيات ، التي تندمج فيها العناصر القيّمة علميا ، وادبيا ، في الماركسية ، حول استراتيجيات ممكنة للحركات التي تستلهمها في العالم الثالث وخاصة في العالم الاسلامي ؟ بديهي (بالنسبة الي) ان الامر لا يتعلق بالوصفات المعصومة ، الوحيدة ، الجاهزة تماما ، وهكذا فالنص الذي كتبته في هذا الصدد ، مخصصا اياه لهذا الكتاب (تجده فيما بعد تحت عنوان «ما هو الماركسي المستقل ؟») ، هذا النص سيخيب آمال الكثيرين ايضا ، لان ما يُطلب من الماركسية انما هو بالضبط وصفات معصومة . واني لاتمنى ان يجد العقلاء ، والمنفتحون ، في هذه المحاولة ، التي قمت بها بكثير من التحفظ والحذر ، اشارات مفيدة وان تكن سلبية . ولست متأكدا حتى من هذا ، الا انني قمت بما في استطاعتي على الاقل .

تبقى كلمة حول نقطة دقيقة ؛ ان التجربة الستالينية جعلتني افهم ان شرعية الاحتجاج الصادر عن مجموعة من الناس المستغَلين ، او المضطهَدين لا يكفي لضمان عصمتهم ، وصحة برامجهم واستراتيجياتهم وتكتيكاتهم . وهذا لا ينطبق فقط على البروليتاريين ، والشرائح الاجتماعية المغبونة في اوروبا ، بل ايضا على شعوب العالم الاسلامي ، وخاصة الشعوب العربية . ان كل تأييدي لهم ، وكل الدعم الذي أوفره لمطالبهم الشرعية ، لا ينتهيان الى موافقة دون نقد لكل خطواتهم ، والى محبة شاملة غير مشروطة من النوع الذي اراه يزدهر عند الكثير من محبي العرب

العاطفيين ، الذين لا يعرفون كيف يتوجهون في عالم النضالات المعقدة الحالي ، الا تبعا للخيارات المبسطة ، وحتى الساذجة النابعة عن المحبة او الحقد غير المشروطين كذلك . فليس ثمة شعب طاهر وبريء تماما ، وليس ثمة مذنب دون غفران ؛ والقياديون أقل من ذلك ، ولو تزينوا بشارة الثوريين التي يسهل حملها ... ومن جهة أخرى فليس ثمة شعب يشكل كتلة غير متمايزة ، وحتى تجاه الاهداف الشاملة نفسها ، فان مواقف المجموعات المختلفة ، التي يتشكل منها ، تلقى التأييد ، او النقد بصورة لامتساوية . ثم ان محبة الذات التي ينميها لدى المعنيين انفسهم كل اتجاه قومي ، وان كانت مبررة في البدء ، انما تؤدي الى كل النتائج المشؤومة ، التي يثيرها هذا الاحساس دائما ، لدى الافراد كما لدى المجموعات . اما نحن الستالينيين القدامى ، فعلى الاقل عندما ضحينا ببعض ضرورات الحقيقة والعدالة ، كان ذلك يرتبط في تفكيرنا بسعادة الانسانية المستقبلة ، من اجل اشادة بنى كان يفترض ـ خطأ ـ انها ستكفل للعالم أجمع الخلاص من الاستغلال الحتمي ، والإذلال ، والحرب. كم يبدو اكثر استحقاقا للادانة ان تضحي بالمقتضيات ذاتها من اجل النصر ، وحتى تحرير شعب معين ، دون ما يضمن الا يصبح هذا ، كما حصل مرات في الماضي ، مستغلا ومضطهدا بدوره . وعلى كل حال فان هذا الضمان لا يمكن ان يكمن في التنظيرات الصبيانية ، والمدعية (رغم مصاحبتها احيانا بعلم اقتصادي عظيم) للثوريين ذوي النزعة المثالية نوعا ما ، مع مسلّمتهم التي ترجِع سبب كل الصراعات العالمية في الماضي والحاضر والمستقبل الى حركية الاقتصاد الراسمالي وإليها فحسب . لهذا سوف أبرهن تجاه الناس ، والجماعات المنتسبة الى الشعوب المعنية ، عن الحرية النقدية ذاتها التي اكتسبتها بتعب تجاه حركات الاحتجاج الاوروبية.
وأنا اعرف ان هذا سوف يثير الكثير من الافتراءات التي يزكيها كذلك أصلي اليهودي . ولكن ما العمل ؟ لن أشتري شهرة صداقة لا يشوبها عيب ، مضحيا بحقي في نقد الاعمال والمواقف التي لا اجد لها مبررا . وأنا اعرف ان هناك عددا كافيا من الناس الاحرار في بلادهم ينتقدونها بأنفسهم وان لم يكن بامكانهم التعبير عن ذلك بصوت عال . أعرف انهم سيقدرون بأن انتقاداتي هي دلالة على صداقة حقيقية ، وأن الكثيرين منهم يقدرون لي نشر ما لا يمكنهم ان يقولوه بصوت عالٍ . اما الآخرون ، أولئك الذين يضعون في المقدمة شعبهم الضحية (والذين غالبا لا يشاركونه قدره) لينزعوا سلاح النقد ، ويحافظوا على رضاهم عن انفسهم ، وعلى المغانم الشخصية ، التي

يتمتعون بها ، فلا يهمني حكمهم .

بقي ان اشكر كل الذين ساعدوني على كتابة هذه النصوص، وهم كثرة، وليس ذلك ممكنا ، اذ يجب عند ذاك ان أخصص سطورا كثيرة لكل اصدقائي في العالم الاسلامي ، الذين علموني شيئا ما وما اكثرهم .

وبالطبع فأنا أشمل كل الذين ينتقدونني ، او كانوا لينتقدوني لو عاشوا، لان التفكير حول ما اعتقده أخطاءهم لم يكن أقل افادة لي . سوف أسمي فقط السكرتير السابق للحزب الشيوعي اللبناني فرج الله الحلو ، وهو رجل شريف ، مستقيم ، عدا عن صداقتي له ، وقد مات في ظروف مرعبة . وهو بلا ريب كان لن يوافقني اطلاقا . ولكن مثاله علمني كثيرا ، وان تقديرا متبادلا يمكن ان يجمع ، ابعد من الاختلافات وحتى الصراعات، كل الذين لم يغتبطوا بالأنين حول آلام الانسانية ، ولم يتحزبوا لها بفرح ، او حاولوا الاستفادة منها ، ولكنهم اعتبروا انفسهم مجبرين على البحث عن دواء لها ، فأنفقوا من اجل ذلك جهدهم ووقتهم ، وضحوا بمتعهم حتى الشرعية منها ، وتوصلوا أحيانا الى التفاني الاقصى ، وان تكن تلك الجهود والتضحيات دون جدوى ، وهمية ، او حتى ان ادت الى نتائج وخيمة .

وعلى الصعيد العملي ، يجدر بي ان أشكر دور النشر ، والمجلات ، التي سمحت لي باعادة لنشر النصوص التي اعطيتها اياها . كما أشكر خصوصا «مساعدي التقني» الكسندر بوبوفيتش ، الذي قام بحماس وذكاء ، ببحوث تفصيلية في المكتبات مكنتني من ان اجعل هذا الكتاب اكثر دقة وصحة ، بالنسبة لنقاط كثيرة .



على سبيل التمهيد

حول مسعى ماركسي مستقل

(رد على ابراهيم سعد الدين)

اثناء محاضرة القيت في القاهرة في أواخر عام ١٩٦٩ ، طرح ماركسي مصري هو ابراهيم سعد الدين (وهو مسجون لحظة كتابة هـذه السطور) سؤالا مثيرا جدا للاهتمام والارتباك . قال : «بما أنك تعلن عن نفسك كماركسي مستقل ، ما هو تحديد الماركسي المستقل ؟» ، وقد أجبت بشكل سيء او لم أجب اطلاقا . لقد كان الامر يتعلق فعلا بسؤال صعب لم اكن أريد الاجابة عليه الا بعد تفكير ناضج حول كل ما يستتبع ذلك . وها انا أقدم الان هذا الرد سائلا مستمعي المصري العذر على هذا التأخر ، معتقدا انه يهم آخرين ايضا .

أعتقد انه من الواجب وضع هذا الجواب في بدء هذا الكتاب . فبالفعل، بينما يغزر سوء التفاهم حول هذه المشكلة ، ستجدون ما أن تفتحوا مؤلفي هذا ، محاولتين تنتسبان الى مسعى ماركسي مستقل ، كما ان مجمل النصوص اللاحقة تستلهمه . ولا أشك لحظة ان هذه المحاولات على الاخص سوف توصم من جهات عديدة بالعداء للماركسية ، وتعتبر دليلا فاضحا على جهلي ، وعدم كفاءتي ، وانعدام فهمي «للماركسية الحقيقية» . وانا خبير جدا بالموقف الفكري الذي تنبع منه هذه الانتقادات ، خاصة لكوني شاركت

فيه ، ولا يخامرني شك لحظة ان شروحاتي سترضي وان قليلا هـذه الانتقادات . ولكن مهما يكن فان هذا المؤلّف يمكن ان تقراه اذهان اكثر انفتاحا من هنا حتى وان كانت ملتزمة جزئيا، او كلبا بعمل يستتبع حدا ادنى من العقدنة dogmation . ولا يبدو لي دون افادة دراسة ذلك . من جهة اخرى ، يتوجه هذا العرض ايضا الى القادرين على تكوين تفكير فريد حول هذه المشكلات ، والذين لديهم بعض الاحتمال او الرغبة في الالتزام بالعمل، وهذا افتراض نادر . من المهم ان احدد بوضوح قدر الامكان موقفي تجاه هؤلاء واولئك .

تنبغي العودة مرة اخرى الى مفهوم اساسي ، بل انه غير مفهوم ، الى حد كبير ، في العالم الثالث كما لدى اليسار الاوروبي وغالبا ايضا لدى اليمين . ولقد قارنت في كل حال فهما رائجا جدا للماركسية بذلك الذي يجري تكوينه عن آلة اوتوماتيكية تجيب على سلسلة من الاسئلة : يكفي الكبس على الازرار الجيدة . ان فهما كهذا هو مغلوط وصبياني . فلا علم اجمالي او نظام ماركسي كلي يعطي جوابا عن كل شيء . وليس هناك في اي مكان ، لا في السماء ، ولا على الارض ، من سلطة عليا تميز بين ما هو ماركسي وبين ما ليس كذلك . لدينا امثلة عديدة في ظل تبعثر الحركة الماركسية البالغ اقصى مداه في الفترة الاخيرة ، عن موضوعات يعتبرها البعض متوافقة مع الماركسية الحقيقية ، وينبذها البعض الآخر كالنموذج المضاد للماركسية بذاته، تدعم ذلك براهين «ماركسية» جيدة في الحالتين. مع ذلك ثمة اشياء مشتركة كثيرة بين عدد من الماركسيات ، وثمة مدرسة عن عقول ماركسية ذات حدود غامضة ، ملتبسة ، غير محدودة .

اذا كان ثمة فائدة في المحافظة في بعض الحالات ــ وفي بعض الحالات فقط ــ على لقب ماركسي هذا الذي يبدو غالبا دون فائدة ، فذلك لانه ثمة رغم كل شيء قواسم ، وجبهات لا يتسلم الجميع بالموقف الماركسي عندها، حيث ثمة انغلاق بين موقف ماركسي وموقف لا ماركسي . ولكن ينبغي رؤية كون هذه القواسم والانغلاقات تختلف ، على كل مستوى من المشكلات. يمكن للمرء ذاته ، او الفريق ذاته ، ان يكون ذو توجه من نموذج ماركسي في عدد من المشكلات وتوجه من نموذج معاكس في عدد آخر . ثمة ايضا ملاحن ودرجات في تبني موقف ماركسي . ان هذا شرعي تماما لانه ليس هناك من نظام ماركسي يفرض بالضرورة مجموعة كاملة من الاطروحات حول حقول مختلفة ، مرتبطة بعضها بالآخر بصورة حتمية . انا ادرك اني اتقول هنا ببدعة لا توصف بالنسبة للماركسيين الايمانيين ، ولكن لا يهم . ثمة في

الواقع عدد غير محدود من الموضوعات ، حول مسائل كثيرة التنوع يمكن ان تكون كل منها تستلهم على درجات مختلفة جدا نموذجا من المواقف ، تجاه مشكلات العالم الاجتماعي ، يحق لنا نوعا ما ان نسميه موقفا ماركسيا ، لكون كارل ماركس هو الذي عرضه للمرة الاولى ضمن شكل منظّم .

يمكننا اذن ، في حقول متنوعة ، ان نحدد بالكثير من الاحتياطات توجها من نموذج ماركسي ، وتوجها ليس من هذا النموذج .

ففي حقل الخيارات الوجودية ، التي يحدد كلّ بواسطتها طريقة الحياة التي يتبنى ، يمكننا ان نصف كتوجه من نموذج ماركسي ، الخيار من اجل نشاط منخرط في المشاكل السياسية ـ الاجتماعية ، والاهمية الاساسية المعطاة لهذه المشكلات ، حتى ولو اخترنا ان لا نخصص لها الا جزءا من حياتنا . ان التوجه المعاكس هو ذلك الذي لا يعطي اهمية كبرى لهذه المشكلات ، والذي يختار حياة تأملية ، متجهة نحو النمو الفردي ، هادفة الى تأمين عالم محدد لارضاء الذات ، او ايضا باحثة لنفسها عن دور في حقل محدود او على العكس واسع جدا ، مثلا في البحث الفني او العلمي او الاخلاقي ، دون محاولة التأثير مباشرة في البنية والتطور السياسي والاجتماعي للمجتمع الذي تعيش فيه . ضمن هذا الفهم يمكن الكلام عن مواقف ماركسية قبل ولادة ماركس بكثير ، وحتى بعدئذ عند الكثير من مناهضي الماركسية . وعلى عكس ما تعتقده عقيدة الكنائس الماركسية، فان اختيار هذا التوجه او ذاك لا يفرضه اي «علم» . أن الامر عائد الى اختيار اخلاقي يمكن في ألحد الاعلى ان يضيئه تحليل النتائج ، التي يمكن للانخراط في توجه او آخر ان يحدثها بالنسبة لسعادة البشرية النهائية ، سعادة الجماعة التي نقرر الاعلان عن الالتزام بها ، او ايضا ، لدى الرجال المتدينين، بالنسبة للاهداف التي تفترض لدى الارادة الإلهية .

يمكن ثانيا اضفاء صفة توجه ماركسي على توجه متفائل ومجدد نسبيا بالنسبة للمجتمع الانساني . انه يستتبع على الاقل امكان تحسين العالم الحالي ، وضمن هذا الخط ، فهو يذهب غالبا الى حد الطوبى ، حتى توقع عالم متجانس ، لا صراعات فيه من اي نوع بين الجماعات الانسانية ، او على الاقل دون صراعات ، لا يمكن بسهولة وسلميا تصفيتها .

هذا التوجه يتناقض مع كل توجه محافظ ومتشائم . ولكن ثمة درجات في التفاؤل والتشاؤم . وبالطبع لا يكفي ان يكون الفرد متفائلا ومجددا وحسب ، حتى يوصف بالماركسي . اعني فقط كما يفهم القارىء الذكي ، أن أولئك الذين يقفون هذا الموقف الاساسي يتوافقون عند هذه النقطة ،

مع عنصر من الموقف العام للماركسيين .

ان الموقف الماركسي يتضمن ايضا توجها عقلانيا . وهو يستتبع كون اي عمل يريد التأثير في الواقع ، انما يستفيد حين يكون مدروسا ، ومستندا الى تحليلات من نموذج علمي . انه يعاكس كل المواقف ، التي تمنح امتيازا للحدس الذاتي ، والاستسلام لنزوات النفس الانسانيــة غير المراقبة ، والايمان بالتأمل الصرف . هنا ايضا ، كان الكثير من الناس ماركسيين ، حول هذه النقطة ، قبل ماركس بزمن طويل وهم كذلك ضده ، ولو كانوا في حقول أخرى غير العمل السياسي ـ الاجتماعي ، يعطون اهمية كبرى للاعقلانــي .

اخيرا ثمة انغلاق يبرز في حقل الاخلاق . فنحن نأخذ جانب الخيــار الماركسي عندما نحس بواجبنا في التدخل في اتجــاه تحسين الشرط الانساني . وهذا يتناقض مع القومية الصرفة ، التي لا تهتم الا بمصلحة القوم او الجماعة السلالية . مرة اخرى ، لا يعني هذا انه يكفي ان يكون المرء من دعاة الانسنة Humaniste حتى يستطيع بشكل صحيح الاتصاف بالماركسية ، ولا يعني ذلك بتاتا ان القوميين مثلا لا يمكنهم تجربة توفيقات مع رؤية ماركسية للاشياء ، ودمج قسمات كثيرة ، وأفكار كثيرة، آتية من مذاهب ماركسية متنوعة ، في أفكارهم .

وعلى نقيض العقيدة المشهورة ، التي تعتبر ان التوجه على الخطوط الماركسية يفرض بشكل قسري تبني فلسفة محددة تدعى «المادية الجدلية» (تعبير لم يعرفه ماركس) ، فان هذه التوجهات يمكن ان تتفق مع افكــار فلسفية كثيرة التنوع . ان روايات مختلفة يمكن ان تدور حول هــذه الافكار الفلسفيــة . ولكن بالطبع هناك انغلاق مع كل فلسفة من نموذج تأملي فردي ، متشائم جذريا ، لا عقلاني ، لا انسني مثلا ، كل فلسفة تعطي الاولوية للرؤية الفردية ، او لارادة القوة لدى الفرد او الجماعة . ولكن هذه التوجهات تتوافق مع كل فلسفة تطرح قيما مختلفة عن هذه الرؤية ، او ارادة القوة هذه ، حتى ولو كانت هذه الفلسفات تفتــرض مدى ما وراء المعرفة العقلانية والاخلاق الانسنية ، شريطة ان تترك حقلا واسعا لهذه المعرفة وهذه الاخلاق . لان ماركسيا ، يعلق عادة اهمية اساسية علــى المشكلات السياسية ـ الاجتماعية ويريد توجيه عمله وفقا لمجموعة معارف من نموذج علمي ، ينبغي ان يهتم قبل كل شيء ، اذا كان منطقيا في تفكيره، بمعرفة كل ما يمكن معرفته من قوانين او ثوابت Constantes الحركيــة الاجتماعية ، وشروط العمل الاجتماعي .

هنا نترك حقل المواقف الوجودية للتصدي لحقل التحليلات العلمية .
يمكن ان يكون للمرء مواقف من نموذج ماركسي ، في الحقول المذكورة اعلاه، وان لا يعترف بصحة الاكتشافات والمبادىء السوسيولوجية التي اتى بها ماركس . ولكن ان يكون المرء ماركسيا على صعيد السوسيولوجيا ، انما يعني الاعتراف بالاهمية الاساسية ضمن الحركية الاجتماعية ، اولا للمهمات الجوهرية لكل مجتمع كإنتاج ذاته واعادة انتاجها ، وكذلك اهمية المهام الاساسية الثانوية ، التي تكمن بالنسبة لكل جماعة في توسيع وجودها الجماعي وحمايته . ان تجربة كل التاريخ البشري ، التي فهمها برأيي ماركس بشكل صحيح ، ونظمها تدلنا على ان كل الجماعات الكلية على الاقل تنخرط في منافسة دائمة يمكن لها في ظروف مناسبة لذلك ، ان تصل الى الصراع المسلح . ان رهان هذه الصراعات ، هو استلام السلطة ، اي امكان مراقبة الاشخاص والاموال الى الحد لاقصى .

يتعلق الامر هنا الان بالوقائع ، والملاحظات ، وليس بأحكام قيمية اطلاقا . فاذا كان ينبغي العبور من الحكم الواقعي الى الحكم القيمي ، فان المنظور الماركسي الذي هو في اساس التوجهات الايديولوجية الماركسية انما يلزمنا بحكم من النوع التالي : ان نعترف بحق كل جماعة في انجاز هذه المهام الاساسية ، وفي الدفاع عن وجودها شرعيا وان ندافع عن هذا الحق ، ولكن ان ننكر حقها في مد سلطتها على حساب الجماعات الاخرى.

ان احد أهم ما يلازم هذه الملاحظات السابقة الثابتة ، التي استخلصها ماركس من تحليل التاريخ الانساني ، ومن التفكير حول بنية المجتمعات ، انما يكمن في الاعتراف بقوة وفعالية البنى المنظمة حول ضرورات اساسية تكلمنا عنها . هذه القوة لا تشعرنا بوجودها بشكل صوفي ، ولكن بسلسلة من الضغوطات غير المحسوسة غالبا ، لا يتنبه المعنيون غالبا لمراماها ، تتمظهر بواسطتها المتطلبات الاساسية للحياة الاجتماعية لدى الجماعة . هذه الضغوط تلتقي في تسوية الايديولوجيات ، والمؤسسات ذات الفعالية ، والحركية الخاصة ، ولكن التي لا يمكنها الا نادرا ومؤقتا ان تناقض هذه المتطلبات الاساسية . ان ضغوطات اخرى أسرعت في اعادتها الى الواقع.

هذا يعني انه يجب اعطاء اهمية اساسية (ولكن غير حصرية اطلاقا) للبنى الاقتصادية اي للبنى التي تنظم اعادة توزيع الناتج الاجتماعي، بين المستويات الاجتماعية التي تدعى عادة بالطبقات .

اننا نرى كيف يقوم الانغلاق مع النظريات والتصورات غير الماركسية .
ثمة بداهة صراع ، بين التصورات ، التي عرضناها ، وكل تلك ، التي تولي

اهمية حاسمة ، عليا ، لظواهر اخرى ، كالافكار المعتبـــرة مستقلة ، او قسمات ثقافية متنوعة . ولكن الاعتراف بأهمية العناصر التي عددنا يتوافق مع كل نظرية تلح على اهمية ظواهر اخرى ، بشرط وحيد هو ان تعتبـــر عوامل نهائية مستقلة ومسيطرة . ان كل بنية للحياة الاجتماعية لها حركيتها المستقلة جزئيا بما انها بنية بالذات . فكل بنية لها قوانين عملها . ولكن هذا الاستقلال نسبي لسبب بسيط هو ان اي مجتمع بشري لا يمكن ان يتفلت طويلا من المتطلبات الاساسية لاستمرار وجوده ، وان اي جماعـــة اجتماعية انسانية تتجه الى متابعة وجودها ، والى النضال ضد عوامـــل الانحــلال .

ان المراسيم ليست الشيء الاهم . لقد قلنا سابقا ان معظم الناس يمكن ان يكونوا ماركسيين، حول نقطة ، ولا ماركسيين حول أخرى . يمكن مثلا اعتبار يوليوس قيصر ، وريشليو ، او نابوليون ، ماركسيين، لكونهم ببساطة قد فهموا بعمق حركية المجتمع الذي كانوا ينخرطون فيه . دون ذلك لم يكن بامكانهم ان يكونوا رجال سياسة عظاما . ان الافكار التي يطلق عليها صفة ماركسية ، قد وجدت قبل ماركس ، وانتشرت في الاوساط والشرائـــح الاكثر تنوعا من المجتمع الحالي . يمكن ان يكون المرء ماركسيا ، بمعنـــى الاعتراف بالخطوط الكبرى للحركية الاجتماعية ، وفهمهــــا وفقا لخطوط الفكر ، التي حدّدت ، وفي آن معا ، ان يكون مثلا صوفيا ، وان يعتقد بشخصية عليا يذوب فيها . هذه الحالة لا تختلف كثيرا عن حالة رســام ماركسي عاشق لفنه يعتبر ان التحقيق الاكمل لحياته يكمن في ان يترك للبشرية قيما فنية عليا او جديدة .

ولكننا اعتدنا ان نطلق لقب ارسطوطاليسي مثلا ، ليس على الذي يتبنى بعض الافكار ، او بعض النظريات التي وضعها في البدء او نظمها على الاقل ارسطو ، ـ هذا هو حال معظم الناس ـ ولكن ذلك الذي يتبنى مجمـــل الموضوعات الاساسية لأرسطو ، كذلك الحال بالنسبة للمفكرين الآخرين . من هنا يبرز اطلاق صفة ماركسي على بحاثة او مناضل (او بحاثة-مناضل) يتوجه ، في تحليله للماضي والحاضر ، وفقا للخطوط الموضوعة اعلاه ، سيما اذا أضاف الى ذلك عملا موجها وفقا لخط الخيارات الايديولوجيـــة التي حددنا كذلك من قبل ، يمكن ان نصفه مستقلا اذا رفض ان ينعزل على صعيد الافكار ضمن احد التأليفات الايديولوجية الشمولية التي تدعي كل منها انها الماركسية «الحقة» ، واذا رفض على صعيد العمل ان يندمج في جماعة ماركسية منظمة . ان موقف الماركسي المستقل له عواقبـــه

الاكيدة. واضح انه بالنسبة للكثيرين ، فان ذلك يجعل من الصعب المساهمة في مشروع سياسي كلي منظم . ولكنه يسمح بدعم نقدي لهذا او ذاك من الاعمال ، ويسمح باختيار العمل الذي يتوجب دعمه ، دون الارتباط بمنظور ضيق لجماعة منظمة ، او بحدود عقدية تضعها كل ايديولوجية شمولية . انه لا يمنع من المشاركة في نشر الافكار التي يعتبرها المرء صحيحة ، او من دعم الاعمال التي يعتقدها خيّرة . انه سمح بموقف نقدي مفتوح ، تجاه الايديولوجيات والتنظيمات الماركسية ، وبمعارضة دائمة لوجهات نظرها الخاصة وضمن توجهها بالذات الذي ينبغي أن يلائمها . ان اي تنظيم ، اي ايديولوجية ، انما ينزعان الى الانغلاق على نفسيهما مهما تكن الاهداف التي تتابع والتصورات التي ترتبط بها . قد يكون ذلك شرط اي عمل ، ولكنه يحمل معه ايضا مخاطر مهمة . ان وجود ماركسيين مستقلين انما يأتي ليذكر الايديولوجيات ، والتنظيمات الماركسية بنسبيتها ، وهو يضغط عليها لدفعها الى أن تنقي وتشرّع تنظيراتها ، واستراتيجياتها ، وتكتيكاتها، وتصوراتها . فاذا جاء يوم لم يعد فيه ماركسيون مستقلون ، سيكون ذلك اليوم تاريخ موت الماركسية .

حول سياسة ماركسية في البلدان العربية

محاولة مستقلة

مهام المجتمعات العربية الحالية

ان مهام المجتمعات العربية الحالية هي مهام مجتمعات متخلفة ، عينية. ويبدو واضحا انه اذا كانت الاهداف النهائية هي عينها اهداف المجتمعات المتطورة وجميع المجتمعات الانسانية ، فانها تبرز ضمن ظروف مختلفة جدا عن تلك التي تظهر ضمنها في المجتمعات المتطورة . هذه المهام هي جزئيا مهام كل المجتمعات المتخلفة ، ولكن اذا لم نأخذ الا مثالا واحدا ، فانها تختلف عن تلك الراهنة في البلدان ، التي تبدو المسالة القومية فيها منجزة كما الحال في تركيا ، وإيران ، مع ارتباط هذه البلدان بحقل

الاسلام . ان المهام الاساسية المسندة الى المجتمعات العربية تكمن في ظروف محددة في تأمين الاستقلال ، وارتفاع مستوى الحياة . على هذا الصعيد وضمن هذه الحدود يمكن ان تضمن دعم كل ماركسي ، وكذلك كل أولئك الذين ينحون في اتجاه انساني . وانه لواضح ان هذا لا ينبع من محبة خاصة للعرب كعرب . ان هذه المحبة ، خارج كل الذين يندفعون فيها انطلاقا من اعتبارات مصلحية انما تنجم احيانا عن تركيب نفسي خاص، للنموذج الرومانسي الذي يمكن تسميته تناذر لورنس . انه استعداد ذاتي لا يمكن دعمه او مناهضته بالحجج . ان هذه المحبة للعرب عادة يمكن ان تؤدي بديهيا الى تأييد كل العرب وبصورة دائمة وأينما كانوا ، مهما يقولون او يفعلون . وعلى العكس فان دعما من النموذج الانساني ، او على الاخص الماركسي للمهمات المشروعة ، التي تطرحها على ذاتها المجتمعات العربية ، انما يستتبع التزاما فرضيا بالتصدي لكل ما قد تحمله المشاريع العربية من لا شرعية، ولكل المشاريع العربية اللاشرعية . هكذا تكون الحال بالنسبةلكل مشروع سيطرة ، او قمع ، او استغلال . وقد يجيب المغرمون الرومانسيون بالعرب ، والعرب المضللون من شدة وطنيتهم ، ان العرب غير قادرين طبعا على القيام بتلك المشاريع ، ان تلك رؤية عنصرية للتاريخ ، لا يقبلها أولئك الذين اختاروا الاتجاهات المحددة آنفا .

١ ـ الاستقلال

ان تأمين الاستقلال يكمن في انخراط البلدان العربية في طريق تطور ذاتي ، مركز على الذات ، تقوده هيئات وطنية وفق حاجات المجتمع العربي عينه . هذا الهدف يعني بديهة النضال ضد كل ما يعوق حرية ، واستقلال التقرير بالنسبة للاقوام العربية او للأمة العربية ، كما يُراد . ان الاقوام العربية من حيث أن مجملها اليوم مستقلا ، انما يأتيها الخطر من مجتمعات انسانية ، وجماعات سلالو-قومية اخرى ، تحاول التضييق على هذه الحرية بآلية سياسية ، او اقتصادية ، او غير ذلك ، او انها تنجر الى ذلك عفواً . ولا يتعلق الامر الا بمجتمعات تتجه الى استغلال أخرى ، او تنجرف الى ذلك ، فتندفع الى تخطي الاهداف الشرعية ، التي تعترف لها بها اخلاق عمومية ، اعني هنا ايضا تأمين استقلالها وتطور مستوى حياتها . هذه المجتمعات او بالاحرى هذه الاقوام لا يمكنها بالطبع ان تستغني عن المبادلات مع الخارج ولكن ارادة القهر ، او الرخاء ، او اي آلية اخرى ، تدفعها الى

تحقيق هذه المبادلات على حساب الآخرين ، بإعاقة وتحديد حرية التقرير الخاصة بهم ، اي بإلحاقهم بها باختصار . ويتعلق الامر هنا بما يدعى عادة النزعات الامبريالية .

ان الامبريالية ليست هذا المسخ الاسطوري ذا الراس الواحد ، الذي يتغذى بدم الناس ، ودماغهم ، كما الدهّاق الاسطوري ، الذي يلاحق بغضبه الدائم ، اينما كان في العالم ، كل ارادة في التقدم والحرية . هناك امبرياليات ، وكل مجتمع هو جزئيا امبريالي . اي مجتمع لم يتردد عندما استطاع في تأمين مصالحه الخاصة والبحث عن سعادته على حساب الآخرين . ان هذا لا يمنع من الاعتراف بأن اخطر الامبرياليات حاليا هي الامبريالية الراسمالية . ان النقاش ممكن حول معرفة ما اذا كانت بنية المجتمع الراسمالي الحالي ذاتها ترغمه ، او لا ترغمه ، على ان يكون امبرياليا . وليس الموضوع بالسهولة التي يبدو عليها بالنسبة لاولئك الذين يجهلون عناصره . ليس هناك على وجه الخصوص علم ماركسي مزعوم لا يُـرد ، يجبر على قبول الاطروحة القائلة بحتمية تحقيق النزعات الامبريالية للراسمالية الحالية وفق الصورة التي استعملها لينين او وفق اخرى ، كما يرغمنا علم الفيزياء على القبول بقانون سقوط الاجسام .

ان الواقع وهو وجود امبريالية اقتصادية راسمالية حاليا ، وأن الامم الراسمالية قد تراجعت حاليا على الاقل عن امبريالية سياسية ، اي عن سيطرة سياسية مباشرة على امم اخرى . واذا كانت هناك في بعض الحالات ارادة لدى الدول الراسمالية في السيطرة على امم اخرى فهي تحقق هذا المشروع بواسطة السلطة التي يمكن ان تمارسها على قياديي تلك الامم ذاتها. ولكن الامر يعود عموما الى امبريالية اقتصادية ، اي ان المجتمعات الراسمالية المتطورة ، تفيد من تفوقها (في اطار مشروع واع او في غيره) للحد من امكانات التقرير الذاتي للمجتمعات المتخلفة على الصعيد الاقتصادي ، وتفيد كذلك من هذه الآلية لتضغط على حرية التقرير السياسي للبلدان المتخلفة. ان آلية الامبريالية الراسمالية تكون ناجعة بقدر ما تتجلى بعوامل اقتصادية صرفة في البدء ، تفرض بالنتيجة خيارات معينة، بطريقة لا محسوسة غالبا ، دون ان تكون نتائج ذلك كلها رهن العيان . فلنأخذ مثالا مضخما ، ان قرار بناء مصنع للنسيج، وليس مصنع للجرارات انما ينبع من اعتبارات الربحية المباشرة التي يأخذها المستثمر في الظاهر بكل حرية ، اكان خاصا او عاما . ولكن نتائج هذا الخيار، ومئات الخيارات المشابهة يمكن ان تضغط الى حد تشكيل حرمان فعلي لحرية التقرير لدى دولة ما .

ان الانتباه يتركز الان على الامبريالية الاميركية لسبب واضح ، هو ان المسألة تتعلق بالبلد الاكثر تطورا اقتصاديا على الكرة الارضية ، وبالمقابل بالبلد الاكثر قوة سياسيا ، وعسكريا ، ولكن الآلية ذاتها تعيد نفسها ، او قد تعيد نفسها لمصلحة اي من الامم الراسمالية .

واضح انه توجد منذ الان امبريالية اوروبية ، او امبرياليات اوروبية، وكذلك امبريالية يابانية ، وهي متفاوتة الخطر بالنسبة لأمم العالم الثالث.

في الوقت الذي يؤمن اقتصاد راسمالي متطور تفوقه ، وقدرته على استلحاق اقتصاديات البلدان المتخلفة ، بواسطة الآلية العادية لليبرالية الاقتصادية ، وقوانين السوق ، ويمكن ان تفيد الدولة الراسمالية من هذه السيطرة الاقتصادية المنجزة ، للانتقال الى مرحلة السيطرة السياسية ، وان كانت غير مباشرة وجزئية ، فانه من الواضح ان النضال ضد هذه الامبريالية يفترض على الاقل الرقابة الدقيقة ، التي تمارسها الليبرالية الاقتصادية ، اي الحد الادنى من التخطيط .

يجب ان نأخذ ايضا بعين الاعتبار امبرياليات اشتراكية . صحيح ان الماركسية الكلاسيكية ، الامينة في هذه النقطة لماركس بالذات ، انما تفترض ان دولة اشتراكية لا يمكن ان تكون امبريالية ولكن ليس ثمة برهان واحد لدعم هذه الاطروحة التي تبدو مسلّمة . ان الحجج المقدمة صوابا او خطأ للبرهنة على وجود آلية تدفع الاقتصاد الراسمالي آليا ، ان في كل مراحله او في مرحلة خاصة نحو الامبريالية الاقتصادية او السياسية ، لا تكفي للبرهنة على ان قوى مشابهة لا تفعل فعلها في نماذج اقتصادية اخرى غير الاقتصاد الراسمالي . ان تاريخ الانسانية الكامل ، والدراسة السلالية للشعوب ، التي تعيش في المرحلة الاقتصادية الاجتماعية حيث عاش أجدادنا ما قبل التاريخ انما تبرهن على العكس . وحتى لينين ذاته ، الذي اندفع في اضفاء المثالية على الدولة الاشتراكية ، قد وافق بطريقة عابرة على ان نزعة استغلال التفوق على الصعيد السياسي تستمر في التجلي عند الشعوب ، التي قد تنجز ثورتها الاشتراكية . ولقد توصل ماوتسي تونغ حديثا الى الاقتناع ذاته . يمكن التخلص بالطبع من الحرج بتصنيف النظام الاقتصادي للاتحاد السوفياتي كاشتراكي مزيف . يمكن تجريم الاتجاه الستاليني ، او اي عامل ملازم . ولكن أكان الامر يتعلق باقتصاد دولة يخضع لتوجيهات حزب واحد او شركة حرة للمنتجين ، فلا شيء يبرهن حتى الان على ان هذه التشكيلات ليست قادرة على ممارسة ضغوطات على الامم الاخرى ، الا القناعة غير العقلانية من النموذج الروسوي (نسبة

لروسو) ، التي تذهب الى ان الانسان هو «طيب» طبيعة ، وإيثاري اساسا، وكل انحرافاته الانانية ناجمة عن الانظمة الاجتماعية التي يعيش فيها . يمكن بالتأكيد الرد على الاشتراكية المنجزة بالاشتراكية كما يجب ان تكون . ولا يمكننا ـ آمنًا بالانجاز المحتمل لهذا الاخير او لا ـ ان نركز محاججاتنا حتى الان الا على ما نحقق او ما سبق وجوده . وهكذا يدور الكلام هنا على امبرياليات اشتراكية ، ولو كان الجمع بين هذين التعبيرين قد يبدو للبعض تجريحيا . ان هذه الامبرياليات هي الان بخاصة كامنة ، اذا نحينا جانبا مشكلة الاقليات القومية ، الملحقة في اطار الدول السوفياتية ، والصينية، وهذا موضوع مهم ولكنه يخرج عن موضوعنا . طبعا ان الاتحاد السوفياتي، والصين ، يبحثان عن التأثير في كل مكان يستطيعان ممارسته باللجوء الى قدرتهما الاقتصادية ، والسكانية ، والعسكرية . كما امكنت ملاحظة حالات حصل فيها الاتحاد السوفياتي على مكاسب طائلة من «المساعدة» التي قدمها . هذا اذا اسقطنا من حساب الارباح ، والخسائر ، عمليات النهب الحقيقية والسلب الاقتصادي السوفياتي للديمقراطيات الشعبية في نهاية الحرب العالمية الثانية ، معتبرين ذلك اخطاء ، وانحرافات متخطاة . فاذا استثنينا هذه الحالات الاخيرة ، لا يبدو حتى الان ان القوى الاشتراكية استنادا الى المساعدات الاقتصادية ، والعلاقات التجارية ، قد وضعت البلدان التي اقامت معها تلك العلاقات في حالة تبعية غير محسوسة وصعبة الشفاء ، من النموذج ذاته الذي حققته وسائل الاقتصاد الراسمالي المتطور.

ان النقطة المهمة هي فيكون اي تدخل اقتصادي ممكن المراقبة والرؤية، بحكم الرقابة السياسية الكاملة على الاقتصاد في تلك البلدان . انه ممكن المراقبة ، اي ان السلطة السياسية للبلدان الاشتراكية هذه يمكنها بالضبط ان تغير اهميته وفقا للنتائج التي تتوقعها . وهي مرئية اي ان كل نتيجة تنجم عن هذا التدخل الاقتصادي يمكن اعادتها بسهولة الى سببه ومنبعه. ان المعاهدة حول امتيازات البترول ، التي اراد ستالين فرضها عام ١٩٤٥ على ايران ، قد اثارت مباشرة معارضة قومية ، لان تبعية الدولة الايرانية كانت تظهر فيها جلية . وبعد رفض البرلمان الايراني تصديق هذه المعاهدة منحت ايران مساعدة اميركية مهمة بصورة مباشرة . ودخلت استثمارات اميركية الصناعة الايرانية فلم تظهر آثار التبعية التي احدثتها هذه الخطوات الا ببطء ، وبصورة قليلة الوضوح . وكانوا يرجعون ذلك دائما الى حركية السوق العالمي . ان الدول الاشتراكية قد افادت من هذه التجربة ومن تجارب أخرى . وهي تجتهد في موازنة تدخلها بطريقة لا تثير ردود فعل

قومية . ويمكن لقادة البلدان المتخلفة خاصة ان يقيّموا بسهولة في كل حين درجة التبعية ، التي اجبرهم عليها لجوؤهم الى مساعدة تلك الدول. ويمكنهم في كل حين وقفها بتدابير سياسية مفاجئة ، واللجوء الى المساعدة التعويضية للبلدان الراسمالية ، وموازنة ما تقدمه كل من الدول من مختلف النماذج .

ان المصلحة الحالية للبلدان الاشتراكية ليست على الاخص في اعاقة الاستقلال الاقتصادي للبلدان المتخلفة ، وعلى نقيض ما يجري مع البلدان الراسمالية فان السلطة السياسية تملك وسائل مراقبة كل نزعة تشكل اعاقة لذلك بصورة دقيقة . وفي الوضع الحالي فان البلدان الاشتراكية تجد مصلحتها على العكس في اخراج البلدان المتخلفة بقدر الامكان من العمالة للراسمالية . ولقد فهم قياديو البلدان المختلفة بالتجربة هذا الوضع بمجملهم . وفيما يخص أولئك الذين ينشدون حقا الاستقلال الاقتصادي لبلادهم فانهم يفضلون المساعدة الاشتراكية . انهم يبحثون عن التحالف مع الاتحاد السوفياتي ، والصين ، ومع ذلك يتحركون في الاتجاه بالكثير من الحذر . ولا يمكننا الا تأييدهم في ذلك .

٢ ـ التنمية

ان التنمية هدف تسعى اليه الدول العربية ، ككل الدول المتخلفة ، اولا تبعا لهدف الاستقلال ، ولكن ايضا كهدف بذاته . ان حالة التخلف تولد التبعية، وتولد ايضا شرورا رهيبة معروفة جدا ، عنيت البؤس السحيق ، لدى القسم الاكبر من السكان ، وموجات الجوع ، والاوبئة ، والتخلف الثقافي ، اي كل ما لا يستطيع من يكابده الا تمني الخلاص منه .

ثمة مثالان للتنمية يتراءيان امام كل بلد في العالم المعاصر : النمط الراسمالي ، والنمط الاشتراكي . وثمة الى جانب ذلك تنويعات ضمن هذين المثالين ، واشكال تبدو وسيطة . هنا ايضا اذا اردنا تبني اجراء عقلاني ، يصلح في البدء على الاقل ، الا ننطلق مسبقا الى اعتبار خيار شريرا ، وآخر خيّرا ، اي اعتبار احدهما خيارا للماضي ، والآخر خيارا للمستقبل . اذ لا احد يعرف المستقبل ، واولئك الذين يدعون العكس مخادعون ، او مخدوعون .

وبالمقابل يهم ان نرى بوضوح ما هي المشكلات الرئيسية ، التي يفترضها هذا الخيار . انه يحدد اساسا شكل اعادة توزيع الناتج الاجتماعي ، ومن

له المبادرة في قرارات الاستثمار . مرة اخرى اذا كان الخيار الاساسي يحدد بالاجمال هاتين النقطتين ، فان هناك تنويعات كثيرة ممكنة في التفاصيل ، وكذلك أشكالا وسيطة .

من جهة اخرى اذا كان الخيار الاساسي متخذا بشكل بات ، يجب ان لا نتجاهل كونه يحمل معه حركية يصعب بعدئذ الافلات منها . وانه لمشؤوم كذلك بالنسبة الى التفكير الواضح حول هذه المسائل ان نقنّع الخيارات بكلمات جديدة (ككلمة تضامنية ...) ؛ او بنعوت (اشتراكية اسلامية ، عربية ...) ان هذه الحيل الكلامية لا تنفع الا في تقنيع الاضاليل الايديولوجية ، لذا يجب الذهاب كل مرة أبعد من الكلمات ، وطرح الاسئلة الحقيقية : كيف يعاد توزيع الناتج الاجتماعي ؟ من يبادر في قرارات الاستثمار ؟

يظهر لي واضحا ، اذا لم نناقش سوى النقطة الثانية ، ان قرارات التثمير ، والخيارات الاقتصادية بالنتيجة ، لا يمكن ان يتخذها الا الدولة، او الافراد المستقلون غير المنتجين ، («الراسماليون») ، او كذلك جماعات منتجين متشاركين . ولكن ثمة أشكال مختلطة ممكنة . المهم ان نعي هذه الخيارات ، وان المراقب الحيادي سيعتبر نفسه مخدوعا اذا حاولنا ان نخفيها عنه بلفظية خداعة .

لقد سنحت لنا الفرصة في الوضع الحالي ان نقول مرات عدة ، ان خيار البلدان العربية ، لا يمكن ان يكون الخيار الليبرالي الصرف . اعني بذلك الخيار ، الذي يخول القدرة على التقرير الاقتصادي حول الاستثمارات مبدئيا ، لكل عضو في المجتمع دون تدخل الدولة ، ولكن عمليا وكما أثبتت ذلك تجربة طويلة جدا ، لمالكي الموارد الهامة ، الذين لم يكونوا منذ البدء منتجين مباشرين ، او الذين تخلصوا بسرعة من النشاط الانتاجي المباشر. ان البلدان العربية ، كما جميع البلدان المتخلفة تحتاج الى تدخل الدولة للتخطيط ، وثمة اسباب كثيرة لذلك . فبما ان الموارد ، التي في متناول اليد قليلة ، لا يتحمل تطور البلد تبديدا ، يبدو انه ناجم عن انعدام التخطيط بالضرورة . ينبغي ارساء بنية تحتية للاقتصاد ، وان الاعمال المؤدية الى ذلك نظرا الى ريعيتها الضئيلة اكثر الاحيان ، مهما تكن ضرورية، لا يمكن ان تترك لارادة الراسماليين حتى الوطنيين منهم ، وذلك لانه كما سبق وأشرت فالاقتصاد الليبرالي عمليا يؤدي الى التبعية للراسماليين الاجانب .

ان الدولة السوفياتية ، او الصينية ، تستطيع الاستفادة من تفوقها

للحصول على مغانم سياسية ، او حتى اقتصادية ، على حساب البلدان التي «تساعدها» . ولكن ، على العموم ، ليس لها مصلحة كبرى في منع التحديث . ومن حيث المبدأ بالطبع ليس للدولة الاميركية ، (او اي دولة راسمالية اخرى) ، مصلحة اكبر في ذلك . ولكن الراسماليين الاميركيين (او غيرهم) لهم تلك المصلحة ، ليس مباشرة بالتأكيد لمجرد «الخبث» ، ولكن لكون آلية الاقتصاد الليبرالي تدفعهم عادة الى حصر الانتاج الاكثر عصرية والاكثر ريعا بأنفسهم ، وتخصيص البلدان المتخلفة بالنتيجة في انتاج المواد الاولية ، او منتجات الاستهلاك مما يزيد من حدة تبعيتها .

وحتى في الحالات التي تكون لهم فيها مصلحة في بعض التحديث ، يفهمون ذلك ، او يحققونه بشكل يحافظ على تبعيتها بالنسبة اليهم . ان البلدان الراسمالية تملك القليل من الوسائل ، للجم اندفاعات راسمالييها هذه ، في الحالات التي تريد هي ذلك . انها تنزع بالافضلية الى اللحاق بهم ، ودعمهم ، لانها تعرف ان هذه الهيمنة الاقتصادية تؤمن امكانات ضغط سياسي مهمة ، ولأن الراسماليين المذكورين يتصرفون «بمجموعات ضغط» قوية جدا تؤثر على القرارات الحكومية .

صحيح ان طبقة راسمالية قوية ، تتصرف بموارد هامة ، يمكنها ان تدفع في بعض الاحوال كما يبدو بلدا معينا على طريق التحديث ضمن الاستقلال . والمثال التقليدي على ذلك كان اليابان منذ عهد مايجي . ومع ذلك يبدو ان الشروط التي جعلت النجاح الياباني ممكنا ، اي الشروط العالمية في بداياتها ، والشروط الجغرافية ، والسوسيولوجية ، الخاصة باليابان ، لم تعد ممكنة التحقيق في العصر الحالي الا في حالات محدودة جدا . ان دراسة معتنى بها يجب ان تنجز في مثل حالات ، ساحل العاج، ومراكش ، والهند ، لكي نرى بالتحديد في اية شروط ، يمكن لتنمية كهذه ان تحصل بصورة مستقلة . ان الحالات المذكورة لا تبدو مقنعة لاول وهلة.

يبدو تماما انه في معظم الحالات لا يمكن للتنمية ، ضمن الاستقلال ، ان تحدث ، دون رقابة دقيقة على الاقتصاد ، وتحمل عام للمسؤولية ، ليس فقط في الانتاج ، واعادة التوزيع ، ولكن حتى في حقل طرائق العمل .

٣ ــ تنظيم الجهد

ان الجهد الكبير الضروري للقيام بالتحديث ، ضمن الاستقلال ، لا يمكن ان ينجز اذن الا تحت حماية الدولة ، ويفترض تعبئة عامة للجماهير لا

يمكن ان تحدث الا بفعل ايديولوجية ما .

يمكن بسهولة تعداد الصفات المثالية لدولة قادرة على تنظيم التحديث بعد الاستقلال . ان الدولة المعنية يجب ان تكون قوية ، مستقلة ، مخلصة للمهمة ، واعية ، ومعبئة . تلك هي صورة مثالية ولا يمكن سوى الاقتراب منها . وينبغي تذكير الايديولوجيين من كل الانواع ، الذين يتكاثرون في عصرنا ، ان الواقع يتكشف دائما عن أدران ، وان لا شيء يكفل كون دولة مؤسسة لانجاز المهمة المذكورة مع برنامج ايديولوجي ، لا شائبة فيه ستسير بالمهمة تلك على ما يرام ، وتبقى امينة لخياراتها الاولى . لا شيء يكفل ذلك، أكان المقصود وطنية الدولة ، او اعتناقها لمبادىء اشتراكية .

يجب ان تكون الدولة قوية كي تستطيع التخطيط للتحديث ، والدفاع عن الاستقلال ، دون مراعاة الجماعات الضاغطة داخليا . بين هذه الاخيرة في الشرق الاوسط ينبغي ان نحصي خاصة أشباه الدول التي تشكلها الطوائف الدينية . ان لبنان هو المثال الكلاسيكي لهذا الوضع . واشباه الدول انما تنمي وضعا يشبه ذلك الذي كان يخلقه الحكم الاقطاعي في اوروبا الغربية في القرون الوسطى . فكل مشروع وطني تهدمه مصالح هؤلاء وأولئك الخاصة . وتحرص على هذا الوضع كل الحرص مختلف المجموعات الضاغطة ، التي نحن بصددها ، والتي تتساءل اذا كان المشروع الفلاني لن تفيد منه جماعة اخرى ، ولا تتردد في عرقلة تنفيذه اذا كان هذا المشروع يزيد كثيرا من قوة منافسيها ، ولو كان يفيد منه بالاجمال الوطن ككل . ان دولة قوية لا يمكن ان تسمح بالطبع بوجود جماعات كهذه . ولكن لا ينبغي الظن بأنه يكفي مجرد مرسوم لالغائها . فالقضاء على التعبير عن جماعات تحافظ على وجود سوسيولوجي ، في حين لا تلغى الاسس التي ترتكز عليها ، انما يعتبر مهمة تؤدي الى الطغيان بالضرورة ، ومن ثم الى التمرد . فاذا كانت الطوائف تستمر ككيانات سوسيولوجية مجهزة بشبكات مصالح وميول مشتركة ، تتخطى اطار طوائف قائمة على الايمان ، وجمعيات تربوية او ايديولوجية صرفة ، واذا كان كل تنظيم للتعبير عن امانيها ومصالحها المشتركة عرضة للالغاء ، فينتج عن ذلك طبيعيا طغيان طائفة الاكثرية على الطوائف الاخرى . ثمة عندئذ في آن معا خطر تعقيم الاقليات المتقززة ، واكثرية يملؤها احساس بالرضى والارتياح . فالسلطة تفسد كما نعرف جيدا . في مثل هذه الظروف يمكن ان يلقى سحب الادمغة نحو المناطق النامية نجاحا كبيرا . ان تدمير الاقطاعات الداخلية الضروري ، لا يمكن ان يتجنب هذا الخطر ، الا اذا حصل تدريجيا تاركا في كل مرحلة

وسائل للتعبير والدفاع عن المصالح الشرعية لكل المجموعات الموجودة في الواقع ، وهكذا نصل شيئا فشيئا الى علمنة تعددية .

يجب ان تكون الدولة مستقلة عن الخارج . وقد يبدو ذلك اكثر سهولة حين يتم التخلي عن الاقتصاد الليبرالي ، الذي يخلق آليا جماعات ضغط قوية على علاقة بالمصالح الاجنبية ، خاصة بالنسبة للبلدان المتخلفة: ففي دولة مستقلة ، ذات اقتصاد غير ليبرالي ، تنزع الجماعة القائدة عموما وبصورة طبيعية الى الدفاع عن حريتها بالتصرف تجاه الخارج . ولكن قد تولد جماعات خاصة تدافع عن مصالح قطاع بيروقراطي ، او تناضل ببساطة ضد جماعة أخرى ، وتلتمس لاجل ذلك الدعم مهما تكن طبيعته، ولا تتردد في اللجوء الى الضغط الخارجي لدعم ضغطها الخاص . كل ذلك دون ان نتكلم عن شراء الضمائر ، الذي يجب اخذه بعين الاعتبار .

ولكن الصعوبة الكبرى تكمن في الحصول ، بتدابير بنيوية ، على اخلاص الدول لمهمة التحديث في الاستقلال . فاذا لم نكن مقتنعين ، ضمن خط فكر روسو ، بطيبة الانسان الاساسية وتجرده ، واذا استبعدنا مسلمة الايديولوجيين جميعهم الضمنية ، التي تذهب الى ان تبني برنامج تطور وعدالة انما يدفع من يتبناه ضرورة الى الاخلاص والعدالة ، نفهم حينذاك ان الطريقة الاسلم لجعل القياديين مخلصين لمهمتهم انما تكمن ببساطة في التوافق النسبي بين مصلحة الجماعة الحاكمة ومصلحة الامة . يجب العمل على ارساء بنى تمنع انفصام هاتين المصلحتين ، انطلاقا من فترة معينة بشكل حصري على الاقل .

ينبغي ، كي نرى الاشياء بوضوح ، ان نعي تماما ان الصفة التمثيلية المطلقة هي طوباوية . اعني بذلك انه لا بنية قيادية تعكس بصورة بسيطة ، ومجردة ، وبطريقة شفافة مصالح الجماهير التي تمثلها ، وتطلعاتها . ان اي ترجمة انما تفترض حدا ادنى من الخيانة . ان الماركسية الصورية ، العقدية الجادة ، المتخذة اشكالا مختلفة اليوم في العالم العربي بين عوالم أخرى انما تضع حلا بسيطا للمشكلة ؛ ان الصفة التمثيلية المطلقة والشفافة ، يؤمنها الطابع البروليتاري للمجموعة القائدة . وعندما يبدو انعدام التمثيل واضحا يفسر الماركسيون ذلك ببساطة زائدة مرجعين ذلك الى الطابع الطبقي غير البروليتاري للمجموعة الحاكمة . ان هذه العقدية التبسيطية التي لا تزعج نفسها ابدا بدراسة الواقع هي مدرسية مجردة . وما يبرهن على ذلك خاصة هو اننا نميز بين «طابع طبقي» بالنسبة لجماعة ، واصول طبقية بالنسبة لقيادييها . ونحن نعلم انه في حالات عديدة ، خاصة في

العالم الثالث ، تتألف المجموعـــة المفترض ان تكون بروليتارية مـــن «بورجوازيين» صغار او كبار . ويصار الى الحكم فعليا بأن جماعة ما تعبر عن تطلعات البروليتاريا ومصالحها ، دون اي استشارة لهذه ، وبمجرد التزامها بالماركسية اللينينية حسب التفسير الذي يفضله من يصدر الحكم، او لانها تلتحق بالتنظيم الشيوعي العالمي الذي يحبذه . ان هذه المزاعم لعلى قدر من الصحة ، بفعل سطوة الايديولوجية ، واحيانا لبنية التنظيمات ، غير ان هذا لا يعكس الحقيقة كلها .

ان مفهوم «الطابع الطبقي» ، لايديولوجية ، او جماعة ما ، هو اكثر تعقيدا مما يعتقد الماركسيون الايديولوجيون ، وهو جزئي دائما ، ونسبي. ولا شيء يضمن شفافية ترجمة تطلعات الجماهير ومصالحها . فالعديد من البروليتاريين قد «خانوا» تطلعات طبقتهم ومصالحها . وان الجماعـــات لقيادية الشيوعية (الستالينية او غيرها) انما هي على العموم من اصـــل برجوازي صغير . وتاريخ اوروبا حافل بأسماء الملوك الذين ارتبطوا تماما بالطبقة الارستقراطية التي يشكلون جزءا منها ، ولكنهم خدموا تطلعـــات البورجوازيين ومصالحهم .

ان التنظيم ، او الحزب عمليا ، الذي يفرز العناصر القيادية ، يجب ان يتجنب الى اعلى حد ترك اعضائه عرضة لتجربـــة البحث عن الثروة ، والسلطة ، في مشروع من النموذج الليبرالي ، وذلك بتدابير بنيوية . ان الامكانية المفتوحة امام القياديين ، للتثمير في مشاريع خاصة على سبيل المثال ، انما تؤدي رأسا الى كل أضرار الخيار الليبرالي ، ويزيد مـــن خطورتها ايضا كون الشخصيات المعنية ، حين تحتفظ الدولة رغم كـل شيء بطابع موجه ، انما تجد نفسها في مركز السلطة ، اكثر قربا اليه من «الجماعات الضاغطة» في البلدان الرأسمالية . وكلما بقيت الامكانـــات مفتوحة في هذا الاتجاه كلما كان على الجماعة القيادية ان تتميز بميزات ، خاصة وبالتحديد ، بالهيبة في دائرة السلطة ، تساعدها على تجنب تلك التجارب .

ومن البديهي مراعاة ان لا تتوطد قواعد سلطة فرعية وجزئية ، مما قد يؤدي الى تكوين جماعات مناهضة على قواعد اخرى غير قواعد الدول ذات الاقتصاد الليبرالي . من ذلك تأسيس مناطق ، وكيانات اقليمية شبـــه مستقلة . ان الامبراطوريات الماضية قد انهارت بفعل تأسيس سلطـــات اقليمية كتلك . ولقد امكنت ملاحظة اتجاهات في الدول الاشتراكية الاولى لتطوير سلطات من هذا النوع . وكذلك اذا لم تتخذ تدابير حازمة لاخضاع

الجيش دائما للسلطة السياسية ، نصل الى اوضاع كتلك التي في اميركا اللاتينية ، جربتها بلدان عربية في ظل البعث ، حيث تكون الجيوش بذاتها جماعات ضغط مستقلة ، تتنازع السلطة على حساب مصلحةالدولة العامة.
يجب ان نعي بوضوح ان لا الايديولوجية ، ولا النظام الاجتماعي ، يكفلان عدم وصول الانقسام الى مراكز سلطات متخاصمة ، تصل بالبديهة الى تقديم مصالحها كجماعات سياسية خاصة على مصالح الامة . كذلك هي الحال بالنسبة الى التكتلات المتكونة حول خيارات مختلفة متعلقة مثلا بالاستراتيجية ، والتاكتيك ، وألبرنامج . ان التكتلات تجد نفسها مسوقة بصورة شبه حتمية الى البحث عن مختلف انواع الدعم لمجابهة تكتلات اخرى . وهي تنساق الى اتهام الفرق الاخرى بخيانة المصلحة الوطنية . وتنساق ايضا ، وخاصة في البداية، بكل اخلاص الى الاستيلاء على كل المراكز لانها وحدها تمثل مصلحة الوطن كما يجب . ولكنه من المحتوم ايضا ان يتعلق معظمها بهذه المراكز لما توفره من سلطة . وهكذا نعود الى الصراعات التقليدية حول السلطة ، وفي ألختام الى هيمنة المصالح العصبوية على المصالح الوطنية .

ان هذه الصعوبات لا تعود الى انحرافات عن الفكر النظري «الصحيح» (الارثوذكسي في اليونانية) ، بل الى تناقضات عميقة لصيقة بالمجتمع الانساني . فلنلاحظ ، ونحن عابرون ، بشيء من السخرية كيف ان الماركسيين الذين يضعون مبدئيا التناقض في داخل كل شيء ، انما يتشددون في انكار التناقضات الاساسية في حالات كهذه ، او يعطونها طابعا غير عدائي . ان ألوضوح ، وحدا ادنى من الحرية ، يفترضان حزبا ديمقراطيا للغاية ، حيث يمكن ممارسة رقابة الجميع على الجميع . وفي الحقيقة ثمة خطرا في ان يتطور ذلك الى تعدد مراكز السلطة باتجاه صراعات انانية للكتل ، وبكلمة نحو الفوضى . غير ان العلاج ألذي يقترحه لينين ، اي المركزية «الدعوة» الديموقراطية والتي تفترض مراقبة المركز للجميع ، انما يؤدي بسهولة ، كما يظهر التاريخ تماما ، الى وحدانية تسلطية ، الى الغاء كل معارضة بالقوة ، الى تعقيم القيادة العقدية ، وبالاختصار الى شناعات لا توصف وطعنات خطيرة للحرية والعدالة والحقيقة والانسانية البحتة . ان الحلين يوجدان بأشكالهما المتطرفة والاخرى المعتدلة ، ودائما مع تهديد الاخطار المشار اليها . ولا حل سحري لهذا المازق الرهيب . فينبغي تحمل مسؤوليته والاتجاه نحو حلول وسيطة ومعقدة .

يهم ايضا ان تكون الدولة واعية . وهذا يعني بداهة في البدء ان يكون

القياديون عاملين بواسطة دوائر صالحة بالظروف الداخليـــة والخارجية ، حيث يندرج عملهم .

ولكن المهم خاصة وهو اصعب بكثير هو ان لا يسقط هؤلاء القياديون في فخ ايديولوجيتهم بالذات . وليس هذا بهدف نصحهم بالتخلي بصلافة عن الاهداف التي وضعوها نصب أعينهم ، وعن المثل والقيم التي دفعتهم في البدء الى الالتزام بالعمل . ولكن اذا كانت الايديولوجية ضرورية للتعبئة، في نموذج الدولة الذي نحن بصدده من بين نماذج اخرى ، فان كـــل ايديولوجية تتجه الى تنمية خرافاتها وعقائدها . ولطالما صادفنا قادة رأوا بوضوح الواقع الذي تعبر عنه العقائد وهي تحوله ، قد تحولوا الى الاعتقاد بحزم بحرفية بعض هذه العقائد على الاقل . وان هذه القناعة بصحـــة الترسيمات schémas الاسطورية ، قد انتجت اكثر الآثار الخداعة، والمشؤومة ، على الاخص عندما تعلق الامر بفهم العدو وآلية قراراته . انني الح بالتأكيد الى الفهم الميثولوجي الذي رجعت اليه مرارا في الامبريالية. والحال انه اذا كان ثمة شيء اساسي في اللعبة السياسية كما في المجتمع، فهو معرفة الخصم والآلية الداخلية ، التي تدفعه الى الرد ، بطريقة تسمح بتوقع ردود فعله . ان التقارير المفصلة التي تتراكم على مكاتب الوزراء، وان كان مصدرها خبراء مضمونون وذوو ضمير ، ليست بكافية لمعرفة العدو. ويجب لدى قراءة هذه النصوص التمكن من تأطيرها في رؤيـــا شاملة لا تفسدها الايديولوجية . كم من المرات لم يعرف القياديون قراءة الروايات الصحيحة التي كانت تصلهم ؟ تلك هي الحال مع القيادات الاسرائيلية التي لا تتوصل الى فهم ردود الفعل العربية ، كما ان عبد الناصر كان يبني رؤيا خاطئة عن العلاقات الاميركية الاسرائيلية ، وكذلك ستالين لم يكن يتوصل الى تصور ما يمكن ان يقرره هتلر ، وهتلر كان يخطىء في فهم حوافـــز الانكلو اميركيين ــ والسوفيات . وكلها اخطاء كان لها نتائج مؤسفة بالنسبة لأولئك القياديين انفسهم .

ان الدولة التي نحن بصددها يجب ان تكون معبئة . فلا يمكن تصور اي تنمية واي نضال من اجل الاستقلال في الظروف الحاضرة دون تعبئة واسعة جدا لجماهير الشعب الساحقة .

ويمكن الحصول على هذه التعبئة داخل الجماهير بواسطة الحوافـــز الايديولوجية مصحوبة حسب الظروف تقريبا بحوافز مادية . ان الحافز الايديولوجي الاكثر تحريكا هو وجود عدو لدود . هذا الاخير يثير ضده

تعبئة غالبا ما تكون شبه عفوية . هذا ما يحصل في الظاهر في فيتنام ».
وانه لمغرٍ ان يخلق عدو كهذا كيفما اتفق ، او ان يضخم تهديد حقيقي .
ولكن «خداعا» كهذا يتطلب لكي ينجح شروط ، تصديق للاسطورة ، موضوعية ، وقبولا من الشعب الموجه اليه ، تقبلا يتراوح غالبا حسب الشروط التي يندرج ضمنها . ومن جهة أخرى ، فان نشر الاسطورة يمكن ان يكون خطرا ، بمقدار ما يعيق المضلّل اذ لا يترك له هامشا كبيرا للتراجع عن تصريحاته السابقة ، كالقيام على سبيل المثال بإحداث سلام ضروري مع العدو الذي فضح شره .

ان التعبئة ، والتمذهب الايديولوجي ، والادارة الفعلية للاعمال الضرورية ، يجب أن تؤمنها شبكة ضيقة من الكوادر الصغيرة المخلصة . وهذه الشبكة هي الاصعب تكوينا في بلدان واقعة ضمن الشروط الحالية للبلدان العربية وغيرها . ان الايديولوجية هي الحافز الاول للاخلاص المنشود من هذه الكوادر (حتى البرهان على العكس الذي يقدمه لنا الصينيون والالبان) يستمر بفضل المغانم المادية ، وتتمثل خاصة بنوع من الصعود الاجتماعي مرتبط بوضع الكادر . لا يمكن لهذا الاخلاص ان يستمر طويلا جدا اذا كان الكوادر الصغار يلاحظون ان الكوادر العليا تتمتع بامتيازات لا تستحقها ، وهم غالبا شاهدين على ذلك انطلاقا من دورهم كوسطاء . ان مساواة نسبية في المغانم والتضحيات بين مجمل الكوادر من القاعدة حتى القمة القائدة ، لا يستغنى عنها للمحافظة على الايمان . وهذا ما ينقص غالبا .

ذلكم هو السبب الذي يجعل من الفريق القيادي ، الذي قطع ارتباطه العضوي ببيئته الاصلية ، الميسورة نوعا ما على العموم ، وبالمغانم التي يمكن ان يحصل عليها من التضامن الكامل معها ، ومن التخلي الكلي او الجزئي مللا ، عن الالتزامات الثقيلة غالبا التي يتطلبها اخلاص متجرد لتقدم الامة، الفريق المفضل . ان هذا القطع يؤمنه احيانا الالتحاق بحزب له قواعد انضباط دقيقة ، وهذا ما ليس في كل حال دون مساوىء كما أسلفنا وكما سيرد .

ان الصعوبة تزداد كلما كان على الكوادر الصغار ان يجمعوا الى الاخلاص الكفاءة . فهم في سياق الاقتصاد الحديث مدعوون الى توجيه التعليم الذي ينبغي ان يرسّخ في الجماهير مواقف من النموذج الصناعي ، كقيمة الزمن ، والدقة ، والمثابرة ، والانضباط ... ولكي ينجحوا في تعليم هذه القيم للآخرين ينبغي ان تتوفر لهم اولا ، قناعات عميقة بتلك

القيم . ينبغي ان يَعلّم هؤلاء المعلّمون . ليس فقط تعليما كتابيا ، ونظريا، بل وايضا بترسيخ عملي للممارسة . وهذا مايصعب كثيرا في مثل الشروط الاجتماعية ، والثقافية للعالم العربي حاليا . ذلكم سبب اضافي للانشداد الى ما ذكرنا بأسرع وقت ممكن ، وبأكثر ما يمكن من الروح العملية .

يجب ان تتوفر شروط كثيرة في الدولة المدعوة الى قيادة عملية التحديث في الاستقلال . وانه لمن الضلال التفكير بالوصول الى تحقيق مثالي لهذا المخطط الاجمالي . غير ان الحد الاقصى الحاصل في هذا الاتجاه ، يمثل افضل حظوظ تطور ممركز . انني غريب كما برهنت عن الاعتقاد الطوباوي المنتشر جدا في زمننا ، كما في الازمنة السابقة ، والذي يزعم امكانية الحصول على مغانم دون مغارم ، وانه يمكن ان يصدر عن الواقع بنية مثالية الانسجام تتجاوب مع تلك الشروط. ان الدولة الضرورية حاليا عرضة الى اغراء دائم بالتطور نحو الاستبداد . والممارسة ستظهر لنا اذا كان هذا الاغراء لا يقاوَم . على كل البشر الواعين لواجبهم كأناس منخرطين في هذا الصراع ان يناضلوا مهما كانت الصعوبة شديدة لمقاومة هذه النزعة ، دون ان ينقطعوا عن تشكيل القوة المستقلة المحركة الضرورية لدولة كتلك . لا شيء اصعب من ذلك انني اعترف بهذا ، ولكن الافضل الا تثنينا هذه المصاعب .

٤ ــ الايديولوجيا

١ ــ المضمون

ان ايديولوجية محركة قادرة على تعبئة من النموذج الذي مر ذكره ، لا يمكن ان تكون الا قومية . وهنا ايضا تغزر الصعوبات . ان استثارة تنمية ممركزة كانت لتحدث في روسيا السنوات ١٩٢٠ و١٩٣٠ باللجوء ، على وجه الخصوص ، الى قوة الايديولوجية البروليتارية الشمولية . ولكن الاتحاد السوفياتي كان الى حد محاطا تماما بعالم معادٍ ، عالم ذي بنى مختلفة تماما .

ان ارادة بناء اقتصاد قوي ، ومستقل ، كانت تختلط بارادة انتصار بنية جديدة ومحدثة . ان البلدان العربية شبه «الاشتراكية» محاطة ببلدان شبه «اشتراكية» ايضا او تدعي ذلك . وبالتأكيد ، اذا كان بعضها تبنى بنية

محدثة جذريا ، وهذا يمكن ان يحدث ، فيمكنها ان تناضل ايضا لتحقيق المتطلبات التي تطرحها هذه الايديولوجية دون الالحاح كثيرا على القيم الوطنية. تلك هي حال بعض الحركات اليسارية الفلسطينية والجنو-عربية. ولكن الكفاح من اجل التنمية انما يتبع مباشرة النضال من اجل الاستقلال، الذي طوّر احساسية خاصة بالموضوعات القومية ، هذه الاحساسية تحمل الكثير من امكانات التعبئة على خطوطها الخاصة ، فالنمو من النموذج الراسمالي هو مثال كثير الاغراء ظاهرا ، وفضح نتائجه كثير السهولة بحجة التبعية التي يفترضها ، مما يجعل القومية هي الايديولوجية ، التي يجب اللجوء اليها بصورة اساسية . واعني بالقومية ، وهذا يتطلب التوضيح ، كل ايديولوجية تضع في المرتبة الاولى بين القيم خير الامة .

سأكون آخر من يدعي ان هذا التوجه يخلو من الخطر او من الصعوبة. فبين الاخطار التي يؤدي اليها ، ان توجها كهذا يجر الى التحالف مع القوميين المحافظين الذين لا يعبأون بالتحديث ، او يحاربونه موضوعيا . اذ عندذاك يصبح من الصعب مواجهة هؤلاء بحجج ايديولوجية ، مما يدفع الى اطلاق تهم الخيانة ، وهو اتهام مصطنع ، سهل ، غير مستند الى اساس دائم ، ولهذا فهو غير مقنع كثيرا .

بالطبع من الممكن مبدئيا التوفيق بين القومية ، والاممية ، والعمومية universalisrue ، واعطاء مضمون مفتوح لهذه الايديولوجية . هذا ما حاولنا تحديده تحت اسم القومانية nalionali Lariome . ولكن الامر يتعلق بمفهوم مصطنع ، كما يدل على ذلك الكثير من الانحرافات، لدى الذين يطرحون هذا التوجه ، والذين ضمن الروحية ذاتها ، يخضعون للشوفينية دون حدود .

ان القومية تتكشف في ذاتها عن الكثير من اغراءات احتقار حقوق الآخرين ، مما لا يسهل مكافحة هذه الاغراءات ، في الوقت الذي نتبنى فيه القيم التي تبررها . ان مظاهر الشوفينية المحتومة تقريبا، والاعمال القمعية تجاه الآخرين، تمنع عنا تجاوب القوى الجماهيرية العالمية. فبالاستقلال عن كل مناقبية يشكل ذلك تطورا مشؤوما ، بالنسبة للقضية التي ندافع عنها بالذات ، ويقود الى استراتيجيات مشؤومة ايضا . ولدينا أمثلة كثيرة ، وعلى سبيل المثال ، ممارسة البعث الذي يهتم هو الآخر في البدء على الصعيد المبدئي بالتوفيق بين القيم القومية ، والقيم العالمية . ولنذكر كذلك ما دعي بالنزعة الفلسطينية ، اي الحاق كل صراع داخلي في البلدان العربية بالنضال القومي للشعب الفلسطيني ، وبمشروع الدولة الفلسطينية

المستقلة ، التي لم تحدد بنيتها الداخلية .

يستحيل تغطية كل هذه الصعوبات ، وكل تلك التناقضات تماما . ولا نستطيع الا دعم كل نزوع للتعديل قدر الامكان من التوجه نحو نزعة قومية متطرفة ، ونحو أولوية تامة للقيم الوطنية .

لقد كررنا مرارا ان الايديولوجية الدينية الصرفة ، لا يمكنها ان تكون ايديولوجية معبئة في الظروف الراهنة . وهذا مقبول في كل حال بصورة واسعة ، تجعل من غير الضروري الالحاح عليه هنا . فلنقل ببساطة ان الاسهام بالنضال المشترك لقوم مخلصين لايديولوجية دينية يمكن قبوله شرط ارتباطهم بالاهداف الزمنية للحركة .

٢ ـ أشكال النشر والجمع

في اطار حركة اجتماعية لا تكون ايديولوجية ما شيئا اذا لم تنتشر بين الجماهير ، وما لم تفِد في جمعها . وليس الامر متعلقا اطلاقا بعملية سلبية كما يمكن ان يسمح بالاعتقاد والتعبير الذي أعطي بصدده ، ولكن بواسطة عملية تأليف تحدث مع الايديولوجية الضمنية التي سبق حضورها بين الجماهير . وكل ما يتناقض مع هذه الايديولوجية الضمنية لا يمكن الا ان ينبذ. وما يتبقى قد يأخذ اشكالا مختلفةجدا عما اراد ناشروا الايديولوجية. هؤلاء يجب ان ينتبهوا الى ايديولوجية الجماهير الضمنية هذه . ان التعابير التي يستعملونها لتصب في توجيهات عمل لا يمكن الا ان تكون ، مكيفة ، ومبسطة ، اذا أريد لها الفعالية .

منذئذ يتضح ان الرؤية الجلية في خطر ، لانه من جهة يمكن للايديولوجيين الناشرين ان يتأثروا هم ذاتهم بتبسيطاتهم وتكييفاتهم ، ومن جهة أخرى نرى صعود الكوادر المقتنعة بالاشكال التبسيطية ، والمنحرفة ، للايديولوجيا . هؤلاء سيصلون الى مراكز القيادة على مستوى اكثر او اقل ارتفاعا . ان الجماهير تتعرف على نفسها تلقائيا لدى هؤلاء الذين ينشرون هذه الاشكال المبسطة ، والذين يقتنعون بها بعمق . وهي ستدعمهم عندما يلزم ضد الملاحن Unauces ، والاوصاف التي يأتي بها الايديولوجيون الاكثر تمتعا بالروح العلمية وبحس الملاحن . وهذا ما سيعطي الامكانية ، والاغراء ، للايديولوجيين المبسطين الذين يحسون بأنفسهم اقرب الى الجماهير ، والذين تدعمهم ، بأن يلجأوا الى الديماغوجية ويستثيروا نزعات الجماهير هذه باتجاه التعصب ، وبأن يضغطوا لجر الجماعة كلها الى تبني

خياراتهم . وذلك بالاضافة الى ان هذا الجمع التكتيكي ، الذي يمكن ان يكون سيئا بالضرورة بحد ذاته ، انما يؤدي الى نصرهم السياسي ، والى وضع سلطوي بالنسبة اليهم ضمن المنظمة .

تلك هي الحركية التي رايناها غالبا مـــا تكرر نفسها في الحركـــات الايديولوجية الاكثر اختلافا ، فهل من سبيل للافلات منها ؟ هل من الممكن المحافظة على حد ادنى من الحس النقدي وحس الملاحن ؟ هذا ما قد يكون موضع تمنٍ عظيم لكي يحافظ نوعا ما على الرؤية الواضحة ، الضرورية هي الاخرى للعمل ، بقدر ما هو ضروري اخلاص الجماهير . هناك ايضا يستحيل الاعتقاد بانسجام مسبق بين متطلبات الوضوح ، ومتطلبات التعبئة . كل ما يمكن فعله هو الدفع في هذا الاتجاه .

٥ ـ تنظيم التحريض

راينا ان الخيارات الماركسية تساعد على اختيار نمط من التطور المتشرك Socialisant ، الذاتي ، المركز . وان هذه لا تناهض الخيار مـــن النموذج القومي الذي يشترط ان يحصل هذا التطور في حالة الاستقلال. الا انها تساعد على التصور انه في مثل هذه الحالة يجب ان تتوفر لقيادة هذا التطور دولة قوية ، مستقلة ، مخلصة للمهمة ، ومعبئة ، تتطور داخلها ايديولوجية معبئة مكيفة مع هذه الخيارات . واضح ان كل هذا يفترض انطلاقا تكوين تيار من الراي يدفع نحو هذه الخيارات ، ويجبر الجماعات المرشحة للسلطة على الانضمام اليه ، وما ان يصبح في السلطة حتى يضغط عليها ليمنع كل خيانة . يبدو بديهيا انه كلما كان التيار واسعا ، وعميقا ، ومتنورا ، كلما أمكن الاقتصاد في أشكال التنظيم القهرية.

ولكن كيف يتشكل تيار كهذا ؟ لا يمكن اعطاء اكثر من تحديدات عامة جدا . ان نظرية الحزب التي طورها لينين ، والتي اعتبرت فيما بعد جزءا لا يتجزأ ، وعنصرا ضروريا من هذا التأليف Synthise الايديولوجـــي المسمى «الماركسية» ، ليست في الحقيقة الا تطويرا ينبغي دراسته وتقييمه وفقا لقيمته الخاصة . يجب التذكير هنا ان ماركس وانجلز لم يعتقدا الا بصورة عابرة (قد يكونان أخطآ ، ليس هذا هو المهم) بفائدة بنية حزبية .

اذا حاولنا استعادة المسألة بصورة عامة ، يتضح ان كل تقدم فـــي التربية العامة هو لصالح فهم خيارات من هذا النوع يمكن لجماعات مختصة

بالتربية الاشتراكية ان تلعب دورا مهما . واخيرا من البديهي انه ليست هناك اية نية تستبعد تكوين حزب . ان منظمة سياسية من هذا النوع هي عظيمة الفائدة ، وقد تكون مسالة لا غنى عنها . من جهة اخرى تدل التجربة بشكل ، ليس أقل وضوحا ، ان تكوينا من هذا النوع له مساوىء كثيرة يصعب تجنبها .

ان الاحزاب الشيوعية تقدم لنا حاصلا غنيا من التجارب . ان فعاليتها بالذات ضاعت بالتفتيش الحصري عن الفعالية . وفي البلاد العربية خاصة، ضاعت بالوحدانية ، وهي الوجه الآخر للتنظيم المنضبط ، بالتعلق القاسي بالتحالفات الخارجية ، التي تفرض خيارات سياسية داخلية ، وهو الوجه الآخر للتفتيش عن الصلة بين النضال الداخلي والنضالات العالمية ، وهو تفتيش جيد بحد ذاته . لقد اضاعتها ايضا ايديولوجية قاسية (وجه آخر ايضا للاهتمام بانضباط ضروري) تؤدي الى منع النقاش الحر ، والبحث الذي لا يمكن ان يكون مثمرا دون استقلالية .

يمكن ان ندين هذه التوجهات . ولكن الجماعات الجديدة المتشركة Socialisant تنزع كثيرا الى الاعتقاد بأن عيوب الاحزاب الاشتراكية هذه كانت تنجم عن حدث عارض، وانها كانت مرتبطة على سبيل المثال بالخيارات الاستراتيجية في روسيا في أعوام ١٩٢٠ ــ ١٩٣٠ ، وبشخصية ستالين او ايضا بتفاصيل في بنية التنظيم . وليس ثمة شيء من ذلك . فدراسة الحركات الايديولوجية الماضية والتجربة المعاشة لأولئك الذين يبرهنون اليوم بشكل بديهي انهم لم يفعلوا شيئا آخر غير اتباع منحدر طبيعي حتى النهاية تكشف أولى قسماته في الجماعات على اختلاف انواعها . وهذا يعني انه لا يمكن الافلات من هذه العيوب بتصريحات نظرية مضادة للستالينية ولا بتظبيطات في الايديولوجية والاستراتيجية والتكتيك. وكحد اقصى فان تدابير تنظيمية يمكن ان تخلق صعوبات في وجه اللحاق بهذا المنحدر . وبهذه الصفة تكون ضرورية . كذلك الالحاح على الطابع النسبي لنتائج علم الاجتماع الماركسي وعلى الطابع غير العلمي للايديولوجية ، وعلى امكان توصل الافكار الاكثر تنورا حول الاستراتيجية والتكتيك الى استنتاجات متباعدة . ولكن ليس من ضامن كلي لكل هذا لا يمكن الا ترداد النصيحة الاخيرة للشيوعي التشيكي جوليوس فوتشيك عشية اعدامه : «ايها الناس، تبصروا ! » .

الافكار الماركسية ودراسة العالم الاسلامي

ان المحاضرة التي نقرأ سطورها في الصفحات التالية ذات لهجة كثيرة التبسيط . فلقد كانت موجهة الى جمهور واسع ، والقيت في ٢٨ كانون االاول ١٩٦٩ في القاهرة ، في قاعة محاضرات جريدة الاهرام ، ولقد قامت هذه الجريدة بنشر مختصر لها ، وللمناقشة التي تلتها في ٣٠ كانون الاول . ولقد ظهر نص اكثر تفصيلا ، كترجمة (غير مراقبة) في المجلة القاهرية «الطليعة» عدد اذار ١٩٧٠ ص ٧٧ – ٩٧ . ولقد كتبت النص المنشور هنا وفقا للتصميم الذي اعددته لتلك المحاضرة ، والذي تبعته اثناء الكلام .

ان الالحاح على المسائل الدينية المخيب للماركسيين المصريين الذين كانوا يشكلون قسما من حضوري ، كان على ما اعتقد مناسبا ، لان قسما آخر من هؤلاء كان مؤلفا من طلاب الازهر . ان الاحداث اللاحقة قد برهنت ان المسألة كانت اكثر آنية مما كان يعتقده الاولون ، ولو كانت تتعلق اكثر بالاستراتيجية السياسية منها بالايمان . ولكن الاستراتيجيين يلعبون صادقين نوعا ما على عواطف موجودة متجذرة حتى بعمق ، مع ان الامر لا يتعلق على العموم بايمان ديني صرف . على كل حال كنت اعقب كمحاضر، يتوجه الى الحضور ذاته ، روجيه غارودي ، الذي لامس هو الاخر جزئيا الموضوع ذاته .

ان المسائل التي المنا بها هنا قد عمّقت في كل حال اكثر بقليل في امكنة مختلفة من هذا الكتاب .

١ – ما هي ماركسية وما ليست ماركسية
ما هو ، وما ليس ، بماركسية

ان الفكرة التي يأخذها ، عن الماركسية ، الماركسيون المناضلون

المتوسطون، وغيرهم فريدة جدا . يجدون فيها ضربا من العلم ، او المذهب العلمي الكامل ، الذي لا يبحثون عن فهم علاقاته بالعلوم الاخرى المعترف بها وبالطريقة العلمية ، والذي يعطي جوابا ، وجوابا واحدا عن كل الاسئلة التي يمكن ان يطرحها الفرد او بالتقريب . ويبدو لي ان ثوريي العوالم الاول ، والثاني ، والثالث ، ينظرون غالبا الى الماركسية كما الى واحد من تلك الاجهزة التي توجد في محطات المترو في باريس ، والتي تحدد الاتجاه الذي يجب اخذه . يضغط على الزر الذي يدل على المحطة التي يقصدها فيظهر على اللوح الخط الذي يجب اتباعه بنقاط مضيئة بالاضافة الى الخطوط التي يجب اخذها والتغيرات الضرورية في الخط .

انني ولو خيبت أملكم فلن انطلق من هذا الفهم الساذج . فبالنسبة لي ليس ثمة ماركسية واحدة بل ماركسيات متعددة لها بالتأكيد نواة مشتركة، ولكنها تنفصل بصورة واسعة ، وهي جميعها شرعية بالنسبة ذاتها .

اذا توخينا الذهاب أبعد ، ينبغي التمييز بوضوح بين معنيين ، ومفهومين لماهية الماركسية .

في البدء ثمة ما نلاحظه مباشرة ، وهو ما يقصده المفهوم الذي لمحت اليه ، أعني سلسلة من التاليفات Syntheses النيوماركسية الكليانية، المتعددة ، والتي تدعي كل منها لنفسها وحدها الشرعية . هذه التاليفات الايديولوجية تفيد كمذاهب لما ادعوه «حركة ايديونوجية مكوّنة» حركة كانت في البدء واحدة ثم تفرعت .

هذه التاليفات تتضمن فلسفة ، وعلم اجتماع ، وعلم جمال ، وسياسة، تعبر عنها رموز وطقوس ، وتصب في توجيهات عملية . هذا الكل يتوحد في مجموعة تتقدّم كضرورية ، وموصولة بإحكام . ان اتباعا كل من هذه التاليفات يدعون انه لا يمكن عزل عنصر منها للاعتراض عليه ، وعلى سبيل المثال : فاذا قبلنا المبادىء الاساسية ، فيجب القبول منطقيا بالاستنتاجات التي تنتهي اليها الحركة المعطاة انطلاقا من تاليفها الخاص . فاذا استخلصنا نتائج أخرى نكون عديمي الاستقامة (موضوعيا او ذاتيا) ونتعرض لتهمة الخيانة . ان النصوص المختلفة بشرعيتها حول بعض أطروحات هذا الكل الواسع هي على العموم قليلة العدد . والمثل الاكمل على هذا النموذج في التأليف هو المادية الجدلية السوفياتية ، حيث نجد جوابا لكل شيء في هذا التأليف الكلي للعالم الطبيعي والانساني . فالتطور لا يمكن ان يحدث الا في نقاط تفصيلية . واي اختلاف عن المذهب مهما تكن اهميته لا يقبل الا

اذا اطلقته اللجنة المركزية (وفعليا المكتب السياسي) للحزب الشيوعي السوفياتي . وكل تجديد آخر هو «تحريف» يوصم بهذا الاسم المعتبر شائنا ، ويفضح كخيانة ، وعدم استقامة . هذا هو بالضبط ما يدعى «البدعة» في الاسلام التقليدي . ومن المناسب ان نوضح لأتباع الحركات الماركسية الثورية المنشقة ، الذين يسخرون بالمثال السوفياتي ، انهم يمارسون تماما المفهوم ذاته للاشياء . وبالتأكيد ثمة احتفالية أقل في اعلاناتهم وفي تحريماتهم المذهبية ، ولكن هذا يعود الى عامل خارجي هو الاختلاف في أهمية وقدرة هذه التجمعات . تلك شروط عجيبة جدا لتتبع مسيرة تزعم انها علمية . ولا يمكن ان نفسر الا بالعمى الايديولوجي واقع الكثير من رجال العلم ، الذين يتشددون في حقل اختصاصهم باستعمال طريقة في التحقق من الوقائع بواسطة فرضيات عظيمة الدقة ، وممكنة المراجعة دائما ، يقبلون دون تردد هذه الطرائق الفريدة عندما ينبغي القطع بالنسبة لوقائع وفرضيات اكثر اهمية بكثير ، بالنسبة لحياتهم الحالية والمستقبلة ، من حقلهم الخاص .

يمكننا ان نستخرج بسهولة من هذا التباعد بين الانظمة الفكرية ، الا اذا كنا متعصبين لاحدها او للآخر ، كخلاصة ان ايا منها ليس هو الماركسية. يمكننا اطلاق هذا الاسم على مجموعة من الافكار والمواقف التي ساهمت في تكوين هذه التأليفات . فبالنسبة لاي فكر حر ، واضح انه لا يمكن الحكم على اي من هذه الافكار ، وهذه المواقف خارج النظام او الانظمة التي تدخل فيها . يمكن الحكم عليها حسب استحقاقها الخاص ، وقبولها او رفضها ، دون الاضطرار من اجل ذلك الى القبول بالكل الايديولوجي الذي تندمج فيه.

انني أميز في اساس هذه الانظمة المختلفة نواة مشتركة تعود الى فكر ماركس ، وأعتقد ان هذه النواة المشتركة صحيحة بنسبة كبيرة . نجد فيها اولا سوسيولوجية ، او بالاحرى أطروحات سوسيولوجية اساسية . لن احاول هنا تحديدها بدقة . فلقد فعلت ذلك في عمل آخر أسمح لنفسي بإرجاعكم اليه (١) . سأقول فقط ؛ انه بعكس الافكار الشائعة ، لا يتعلق الامر باقتصادية صرفة تقصر كل الظواهر الاجتماعية على سببية اقتصادية، ولا بفكرة التكييف المطلق للافكار بواسطة هذه الظاهرات الاقتصادية .

---

١ ـ السوسيولوجيا الماركسية والايديولوجيا الماركسية .

في الحقيقة ان هذه الاطروحات السوسيولوجية تلح على وزن الضرورات الاجتماعية الاساسية في تكييف الحركية التاريخية . انها تلح على وزن المهام الجوهرية التي يجب ان ينجزها كل مجتمع بشري . وتلح اخيرا على وزن هذه الضرورات الاجتماعية وان بصورة غير واعية ، في تكوين الافكار .

هذه الاطروحات هي ملامح انتروبولوجية بدأ ماركس بوضع معالمها ، دون ان يطورها الا قليلا . فبرؤية الاشياء بشكل واسع ، يمكن القول ان الامر يتعلق بفهم للانسان على انه حيوان اجتماعي يدخل في جماعات ذات نزعات ومصالح مختلفة . ان الافراد المنتمين اليها انما يدافعون عن هذه الجماعات ، التي تنزع الى الثبات في كينونتها . ان الجماعات المعنية هي بالضرورة في وضع المنافسة الواحدة على الاخرى ، وهذه المنافسة تتعرض دائما لان تصب في نزاعات حقيقية ، الا في فترة ما قبل التاريخ وما بعده انها ايضا في تطور مستمر .

تلك مجموعة من الاطروحات العلمية التي يمكن قبولها والاعتراف بها ، بغض النظر عن الايديولوجية التي ننتمي اليها. انها يمكن وينبغي ان تُطور. وعلى وجه الخصوص ، لقد حددت سابقا أن التعبيرات الكلاسيكية عنها كانت تهمل المستويات المستقلة نسبيا للتنظيم والايديولوجيا . في رأيي ان كلا من هذه الاطروحات العلمية وكلا من تطويراتها الممكنة ، قد يدخل في تضاد مع بعض عناصر الايديولوجية الماركسية التي سأتكلم عنها ، او حتى مع مجموع الانظمة الايديولوجية الثيوماركسية التي اشرت اليها سابقا .

وعلى صعيد ثان ان النواة المشتركة تتضمن ايديولوجية ، او بالاحرى نزعات ايديولوجية تكونت حول خيار وجودي معطى .

هذا ما نحن بصدده . كل مجتمع (وكذلك كل مجموعة ، كل «طبقة» وحتى كل فرد) يحتاج الى جواب على الاسئلة الكبرى : ما هو الانسان في الكون ؟ كيف يمكن ان يعطي معنى لحياته ؟ وفي خدمة اي القيم يجب ان يكبح ويضحي بحوافزه الغريزية الى اللذة الماجنة ، الى اللامبالاة الانانية ، الى ما كان فرويد يسميه الـ «هذا» .

ليس هناك الا اجوبة قليلة ممكنة . ان العالم الدنيوي قابل ، او لا لان يصلحه العمل الانساني ، وهذا العمل يمكن ان يعطي (أو لا) معنى للحياة. قد يقبل المرء بكبح نزواته الغريزية، لخدمة خير الجماعة، ولخدمة الانسان عموما ، او طاعة الله .

اننا نرى ان الخيارات الايديولوجية محدودة ، ولكن الحقيقة ان كل واحدة يمكن ان تتخذ نبرات ، ونغمات مختلفة .

من المهم معرفة ان الامر لا يتعلق بجواب علمي ملزم ، انما بخيار مقترح. ففي برهة معينة يجب القيام بقفزة ، باختيار . ليس العلم مثلا هو الذي يقول لك ان كان ينبغي التفاؤل ، او التشاؤم من مستقبل البشرية . ان الخيار الماركسي هو النموذج الاكثر اكتمالا لخيار من اجل الانسان ، ولاجل الممارسة في اطار تفاؤل فاعل . انه يفترض امكانية مجتمع منسجم حيث المنافسة لا تتجاوز حدا قليل الارتفاع ، ولا تصب ابدا في صراعات حقيقية. انه يفترض ايضا انسانا متكيفا تماما مع ذلك المجتمع . مرة اخرى يتعلق الامر بمفاهيم لا تضمن اي برهنة علمية صحتها . قد تكون هذه رؤيا للاشياء كثيرة التفاؤل ، ولكنها من جهة اخرى تحريض على العمل الاجتماعيلتحسين الشرط الانساني .

حول كل خيار ، وكل جواب ، ينظم مؤسس حركة ايديولوجية (او الله حسب اتباع الايديولوجيات الدينية) ايديولوجية ، وتنظيما ... وتتكون جماعة . هذه الجماعة تتطور . يضغط عليها وعلى تطورها ليس خيار الانطلاقة فحسب بل ايضا المهمات التي يجب ان تنجزها ، والحالات التي تندرج فيها ممارستها ، والحركية الخاصة للمنظمات والتأليفات الايديولوجية ، والاساس الاجتماعي للمنظمة ، بالاضافة الى خصائصها الثقافية ، والتاريخية ...

وهكذا فان تطورا كاملا ينطلق ، معدلا ، معيدا التأويل مراجعا ايديولوجية الانطلاقة . على العموم ، فان الخيارات الاساسية ، تبقى معبرا عنها ، ضمنية ، ممكنة البلوغ ، ومحسوسة (آخذة من حيث الكتابة شكل مدَوّنة مقدسة) من حيث هي نواة وسط التأليف الايديولوجي المتطور .

يمكننا ان نجد مجددا هذه الخيارات الاساسية عندما ننظر الى مجمل الايديولوجية التي التزمنا بها بروح نشيطة في حين ان شروطا جديدة ، ووضعا جديدا ، وان نتيجة التطور العادي ، ووزن العوامل المذكورة سابقا ، تجعل الايديولوجيات ، والمنظمات كثيرة البعد ، عن مبادئها الاولى، حيث لم تعد تتناسب اطلاقا مع الشروط الجديدة ، التي اوجدها تطور البيئة .

وقد يحصل تعديل ايضا تركيبات القيم ، والعناصر الايديولوجية الاصلية .

٢ ــ ما يمكن ان تحمل اطروحات علم الاجتماع الماركسي الى دراسة العالم الاسلامــي

ان الامر يتعلق الان بمسائل علمية ، ويجب الاشارة الى ان أطروحات علم الاجتماع الماركسي قد نشرت بصورة واسعة ، واثرت بقوة في كـــل التاريخ ، وعلم الاجتماع المعاصرين . حدث هذا تمامـا خارج التنظيمات الماركسية . وهكذا فان الاطروحات الماركسية قد حملت الكثير الى هــذه الدراسات ، واندمجت في اعمال عديدة طوّرت فهمنا للعالم الانساني .. كان الامر يتعلق بنزعة عامة للفكر العلمي اعطاها ماركس فقط تعبيرا اكثر وعيا ، واكثر وضوحا ، وتنظيما .

ان التقدم الذي احرزه فهمنا التاريخي ــ السوسيولوجي ، لم يكـــن بفضل ذلك سوى ضرب من الثورة . كان الامر يتعلق بنبذ الفهم الاساسي السابق ، والذي على اساسه كنا نفهم حركية التاريخ ، وما من احد افضل من ماركس حدد هذا النبذ ، وبرره . هذا الفهم الذي كان ينبغي تخطيه هو الذي يفترض ان الافكار تشكل الناس ، ويتحرك هؤلاء بآلية الافكار التي يتبنون دون ان يكون لشروط حياتهم العملية ، ووضعهم اي تأثير على هذه الافكار . هذا النبذ هو الذي صيغ بتعبير كان عرضة لنقد واسع ، المادية التاريخية . علينا ان نعي انه نبذ خاصة للمثالية التاريخية ، اذاً فهو مبدأ سلبي اساسا يسمح لخيارات علمية كثيرة انطلاقا منه . يجب ان اشير هنا انه يمكن تماما لمؤمن ان ينبذ ايضا المفاهيم المتحجرة ، المثالية التي كنا بصددها . ان الله يبقى بالنسبة اليه بالتأكيد الاصل الاخير للتطور الطبيعي، والاجتماعي . ولكنه يقبل تماما على صعيد الطبيعة ، الله يفعل بواسطة ما كان يسميه الفلاسفة سابقا العلل الثانوية . ان مفهوم قوانين الطبيعة يقبله مفكرون مؤمنون ، حتى في البيئة الاسلامية حيث اصطدم بمقاومة خاصة لا يمكن ان اتوسع فيها هنا . اذا كان الله يفعل بواسطة القوانين الطبيعية فلماذا لا يتدخل في العالم الانساني بواسطة القوانين الاجتماعية ؟ فلنأخذ بعض الامثلة في التاريخ الاسلامي وفي دراسته .

١ ــ مسالة النبوة

ان المؤمنين يعتقدون بداهة ان الاسلام تأسس على يد الله الذي ارسل،

في وقت اختاره ، النبي ليطرح مشيئاته ويكشف للناس الاسرار التي اراد تعريفهم بها . ان الملحدين يفسرون بالطبع حياة محمد وعمله بشكل آخر. ولكن يمكن التوفيق بين الفهمين ، لانه في كل حـــــال كان ثمة شروط اجتماعية ، وانسانية ، لظهور النبي . يمكن للمؤمن ان يعتقد ان الله أعد المجتمع العربي ، وشخص محمد ، للاسلام . تلك هي الاسباب الثانوية التي تحدثت عنها منذ قليل . وسأسمح لنفسي بالاشارة الى ان ابن خلدون يفسر ايضا ظهور النبي بهذا الشكل مع ان لا احد يستطيع التشكيل بايمانـــه الاسلامي . اننا لنرى ان الماركسية قد كان لهـــــا كما أشرت سابقون . وبالاختصار فالامر يتعلق هنا فقط بنبذ فكرة كون رسالة النبي مجـــرد معجزة صرفة ، دون ان يهيئها شيء على سبيل المثال ، في تطور المجتمع العربي آنذاك .

٢ ـ توسع الجماعة

ان النظرة التقليدوية ترى في هذا التوسع ، هو الآخر ، ضربا مـــن الحدث العجائبي، قائما على أرساء الخير والحقيقة بواسطةأناس معصومين. في الحقيقة اذا أمعنّا النظر نجد ان التأريخ التقليدي يتكلم ايضا عن حوافز غير دينية . مثلا في كتاب الخراج لابي يوسف يعقوب ، تطالعنا هذه الجملة المعبرة حول حوافز من نموذج قومي : «نحن العرب كنا ممتهَنين ، كـــان الآخرون يدوسوننا بالارجل ، ولم تكن ندوسهم اطلاقا . حينئذ ارسل الله نبيا من بيننا وكان أحد وعوده اننا سنستولي على هـــذه البلاد وننتصر عليها » .

لقد بذل الكثير في محاولة تحديد هذه الحوافز الاجتماعية، والانسانية. ولا شيء يمنع المؤمن برايي من المشاركة ايضا في دراسة اكثر تعميقـــا وتنظيما عن اسباب الفتوح الاسلامية . لا شيء يمنعه من جهة أخرى من افتراض ارادة الله ايضا وايضا خلف كل ذلك فاعلة بواسطة القوانين ، التي سنّها منذ الازل للعالم الاجتماعي ، ولحركية الافكار ، والمشاريـــع الانسانيـــة .

٣ ـ انقسام الجماعة

تعتبر النظرة التقليدية الاسلامية ، وغير الاسلامية ، أن هذا الانقسام هو نتيجة تشعب في الافكار ، واختلافات حـــــول المذاهب اللاهونية ، اختلافات روحية صرفة ، مذهبية صرفة . وعندما يدرس مفكر ما مضمون القانون ، والايمان ، بتأويله بشكل يخالف طريقة سابقيه ، يؤسس مدرسة، او بدعـــة .

يجب القول انه هنا ايضا يتكلم التأريخ الاسلامي غالبا عن حوافـــز اخرى ، الى جانب هذه التباينات الايديولوجية الصرفة . ينبغي الاشارة هنا الع طابع الاسلام الخاص ، الذي تعرفون جيدا ، والذي يميزه مثلا عن المسيحية ، او البوذية . ذلك أن الامر يتعلق بديانة لاهوتية سياسية ليس هدفها مجرد البحث لكل واحد عن خلاصه بل وأيضا خلق مجتمع منسجم مع القانون الإلهي ، مع الشريعة . اذاً ثمة محفزات سياسية واجتماعيـة مفترضة منذ المنطلق . فلنفكر مثلا بالوهابية التي لا تفسرها الان النزعة القومية العربية بأكثر من مسألة تباين مذهبي صرف . ان اسهام الماركسية الذي يلتقي بكل اتجاه الفكر التاريخي المعاصر انما يكمن في البحث قبل كل شيء عن الاسباب الاجتماعية، والانسانية لتكوين «البدع» المزعومة . لقد بوشر بإعادة دراستها جميعا من وجهة النظر هذه . وسوف أضيف اسهاما آخر للفهم التاريخي للاشياء ، والطرائق التي خلقتها داخل التأريخ الغربي منذ حوالي القرنين ، وقد استشعره من قبل بكثير مثلا ، في المجتمـــع الاسلامي ، رجل كإبن خلدون دون ان يحمل اطلاقا الى هذه النقطة تطويرا منهجيا . انه لينبغي دراسة تطور هذه «البدع» قبل كل شيء انطلاقا من المؤلفين الاكثر قربا على الصعيد الزمني من تكوينها ، وهذا ما لا يفعله بعد جميع علماء العالم الاسلامي . لقد وُصف هذا التكوين غالبا ، تبعا لمصادر لاحقة كانت ترتكز تحليلاتها على رؤية للماضي مشروطة بالبيئة الحاضرة . تلك ضرورة أولية للطريقة التاريخية ، تؤدي الى اتهامات جديدة ، فريدة في كل الحقول .

٤ ـ رد الفعل تجاه اوروبا والقومية المعاصرة

هناك ايضا انتشر فهم مثالي للاشياء . فمثلا يكتب تاريخ القوميـــة العربية غالبا كما لو ان الامر فكرة استولت يوما على الناس ودفعتهم الى

العمل لتحقيقها . ان دراسة جدية ، باجماع المؤرخين (مبدئيا على الاقل) تكمن على العكس في رؤية الشروط التاريخية حيث تكونت هذه الافكار .

انتشر الوعي السلالي العربي منذ زمن الجاهلية والنبي . وتعلمون انه في زمن الشعوبية كان ثمة شراعات فكرية بين العرب ، والفرس، والاتراك، والزنوج ... في مجتمع الخلافة الاسلامية . يجب الحذر مخافة خلط مفاهيم تلك الحقبة دون حق بالمفاهيم القومية الحاضرة . ان هذا التمييز الضروري ينبغي الا يمنع من دراسة ما اذا لم تكن عوامل عامة جدا في الحياة الاجتماعية تفعل فعلها في هذه الحالة ، او تلك .

وفقا لفهمي للاشياء ، الذي أقدمه لكم كفرضية عمل بين فرضيات اخرى كثيرة ، ان أثر اوروبا الحاسم في القرن التاسع عشر هو الذي خلق في العالم الاسلامي وضعا أدى في كل مكان الى احاسيس الذل ، والتمرد المنتشر . لقد تكوّن ضرب من الايديولوجية الضمنية عند جماهير الشعوب الاسلامية كرد على الوضع السياسي : والاجتماعي ، والاقتصادي المحدث. انطلاقا من هذه الايديولوجية الضمنية اجتهد مفكرون في تنظيرات متباينة نوعا ما مثل جمال الدين ، ومحمد عبدو ، ومصطفى كامل ...

ينبغي ان نفترض في اساس كل شيء تاريخا معقدا . في كل فترة تاريخية يدور صراع بين نزعات متضادة تعبر عن قوى اجتماعية مختلفة ، ولكنها مضطرة جميعا ان تأخذ بعين الاعتبار هذه التطلعات الوطنية ، التي هي في اساس الايديولوجية الضمنية للشعوب الاسلامية آنذاك . ثمة تناقضات عديدة ، تخلق توترات على الاقل . فمثلا يواجه مثال التضامن الاسلامي قليلا او كثيرا الوطنية المصرية وحسّ الاخوة العربية . يجري البحث عن مساومات وغالبا ما تكون موجودة . ويحدث ايضا احيانا تضاد بين وجهات النظر هذه على اساس وضع واحد ، ووعي واحد، منتشر، عام.

يجب دراسة الشروط الدقيقة ، لكل هذه الحركية المعقدة . وينبغي بالتأكيد اعتبار الوضع الحقيقي لمختلف الطبقات في المجتمعات الاسلامية ، غير ان هذا لا يضطرنا الى تبني اقتصادية صرفة ، ولا فهم تخطيطي للطبقات ، كما حصل غالبا مع الماركسيين المؤسسيين .

٣ ــ رد ماركسي على مسألة الخصوصية الاسلامية

يبدو ان مسألة خصوصية العالم الاسلامي هي المسألة الاساسية في

دراسة هذا العالم في الحقبة الراهنة . غالبا ما ينطرح السؤال حول ما اذا كان بالامكان اعطاء جواب «ماركسي» على ذلك . سأقول ببساطة ما أفكر به ، مرجعا اياكم ايضا الى كل التحفظات التي قمت بها أعلاه حول استعمال التعبير الماركسي .

فمن جهة ، لا يمكن بالتأكيد اعطاء جواب نهائي بالمعنى الذي تعطي فيه الآلة التي تكلمت عنها منذ قليل جوابا اكيدا ، ونهائيا عن مسألة معرفة كيف يمكن مثلا الوصول الى محطة ريشيليو درووو . ولا يمكن ان نفكر في جواب «ماركسي» من هذا النوع الا اذا كنا نعارض الماركسية ، والعلم العادي ، كما يفعل في الحقيقة الكثير من الماركسيين عمليا ، ولكن قليلا جدا من الناس مستعدون للاعتراف بذلك نظريا . ان ما يمكن اقتراحه هو تحقيق مسوق بشكل علمي ، ومحاولات جواب حول خطوط هذا التحقيق. ان هذا الجواب يكون ماركسيا فقط بمعنى انه يأخذ بالاعتبار بعض خطوط البحث ، وبعض الدلالات ، التي يوحي بها مجمل الاستنتاجات (المؤقتة والافتراضية) لعلم الاجتماع الماركسي . اضيف ان الباحث في هذا المجال لا يمكن ان يصل الى نتائج صحيحةعلميا الا اذا كان واعيا حدود الايديولوجية الماركسية ، اي اذا كان منفصلا على الصعيد العملي عن حركة ايديولوجية ماركسية او عن اخرى .

ان مسألة خصوصية الثقافات لم تفهمها العمومية العقلانية في القرن الثامن عشر . كما لم تفهمها الماركسية التقليدية ، التي لم تكن تقوم الا باللحاق بهذا الاتجاه . ان الخصوصية هذه على العكس قد أبرزتها ومجدتها الاغرابية الرومانسية المشبوهة ، ثم القوميات في القرنين التاسع عشر ، والعشرين ، في اوروبا ، ثم في البلدان الاستعمارية . ان الخصوصية تبرزها اليوم وتمجدها الايديولوجية المناهضة للاستعمار ، مع بعض التحفظات العائدة الى ضرورة الارتكاز الى مبادىء عمومية . ولكن هذا التمجيد للخصوصية من قبل مناهضي الاستعمار يرافقه في اغلب الاحيان الكثير من عدم الفهم . ان المسألة يمكن ان تنطرح بتعابير عقلانية ، تمكن من تحقيق علمي بالشكل التالي : هل يوجد في التطور العام للعالم الاسلامي نواة ، لا تمس ، ولا تتحول ؟ واذا كان الجواب بالايجاب ما هي هذه النواة؟

ولقد أجيب على هذا السؤال بردود شتى . واغلب الاحيان انطرحت هذه النواة الثابتة بداهة كمسلمة يبحث عنها في الديانة الاسلامية . ولكن الايديولوجية القومية الحالية بحثت غالبا عن اجابات اخرى لا يمكن في كل

حال ان تطبق على مجمل العالم الاسلامي : كالعروبة مثلا ، او المصروية .

لا أستطيع ان ابتعد في التحقيق كثيرا خلال هذه المحاضرة . انما أود الاشارة فقط الى ان ثمة اجابات سلبية يمكن الحصول عليها .

فعلى سبيل المثال يستحيل دعم الفكرة القائلة ان الديانة الاسلامية هي ثابت كلي . فلقد تحولت هذه الديانة خلال القرون وهذا ما يسلم به الفكر الاسلامي ذاته ، بما انه يستعمل عادة مفاهيم الإحيـــــاء ، والتجديد ، والاصلاح ... فاذا كان الاسلام يحتاج في فترات معينـــــة الى الاحياء ، والتجديد ، والاصلاح ، فلأنه كان في حالة موت ، وتحجر ، وانجرافات متنوعة تتطلب نشاط المصلح .

ولكن هذا التحول ليس كليا حسبما يعلن الفكر الاسلامي الديني واعتقد انه يمكن التسليم له بذلك ضمن حدود . ففي الاساس ثمة نواة ، إلهام ، انطلاق أولي ، اكان ذلك صادرا عن الله ، او عن محمد ، إلهام أعدت له على الاقل اذا لم تكن كيفته ، ظروف اجتماعية ، وتاريخية ، وسياسيـــــة ، وثقافية ... وهي مع ذلك تجيب على اسئلة وجودية ابدية . ان هذا الالهام الاولي يستمر على الاقل بشكل كامن . ويمكننا ان نجده من جديد تحت تجليات متنوعة للايمان الاسلامي ، وعند الاقتضاء يمكن ورود منهله . الا ان القول بأن هذه الانطلاقة تتجسد منذ البداية بإيديولوجيات ، وتنظيمات ناشطة ليس بأقل صحة . والحال ان وزن الايديولوجيـــــة والتنظيم ، والممارسة الضرورية تقريبا التي يقررها التنظيم ، والقاعدة الاجتماعية ، والوطنية المتطورة باستمرار ، تؤدي الى مراجعات عملية لا محسوسة ، ولكن ثابتة وغير منقطعة . وانه ليظهر بعد فترة من الزمن ان ثمة تباعدا لا بأس به بين حال الاسلام الراهن كما يتجلى ، والانطلاقة الاولية . وإلا لما أمكن تفسير هذه الدعوة المتواترة ، عبر تاريخ الاسلام ، بطوله الى الإحياء، والتجديد الخ ..

هذه الحركية تصح بالنسبة لكل الديانات ، وتصح بالتالي ايضا نوعا ما بالنسبة لكل آلايديولوجيات ، والحركات الايديولوجية ، وحتى للماركسية بالـــذات !

يبدو لي انه في هذا الاتجاه يمكن البحث عن جواب «ماركسي» للمسائل المطروحة واكتشاف عناصر اجابة فيه .

وهكذا نتفلت من الفهم المثالي الذي يعتبر ان ديانة ما هي مجموعـــة افكار ترفرف فوق الواقع الارضي وتضفي على ذهن ، واعمال معتنقيها ،

اشكالها باستمرار . وعلى العكس يفترض للايديولوجية الاسلامية ، كما لغيرها ، قاعدة محسوسة حقيقية في الجماعات الانسانية المتنافسة على الدوام ، والتي تقتسم الكرة الارضية ، او تشكل الشرائح المختلفة لمجتمع معين . يؤخذ التفاعل المستمر ضمن هذه الجماعات ، وواقع كونها مضطرة لاخذ متطلبات الحياة المادية والاجتماعية بعين الاعتبار قبل كل شيء . وهذا لا يمنع اطلاقا من الاعتراف بثبات المسائل الوجودية ، التي تنطرح على الانسان من حيث هو انسان ، ولكون الاجابات الاساسية على هذه المسائل محدودة العدد .

٤ ـ تحدي الايديولوجية الماركسية للاديان

ان العنوان الذي اعطيه لهذا القسم من عرضي ينبغي الا يساء فهمه . فحين اتكلم عن التحدي ، اعني افكار ارنولد توينبي عن التحدي (Challeuge) ، الذي تواجه به الطبيعة الناس ضمن ظروف صعبة في أصل الحضارات ، وتكيف تكوينها . هكذا فهو يرى ان الشروط الطبيعية العظيمة الصعوبة بالنسبة لاستمرار الانسان ، والتي كانت تهيمن في فترة ما قبل التاريخ في احواض النيل ، ودجلة والفرات وغيرها ، دفعت الناس هناك في تلك المناطق الى بذل جهد كبير ، بحثا عن حلول تقنية اكثر تطورا من تلك التي كانت مستخدمة في مناطق ملائمة اكثر ، ولتنظيم اجتماعي اكثر تطورا ايضا للحفاظ على تلاحم الجماعة ازاء المهام المعقدة والصعبة . ولا يتعلق الامر بالسخرية والاحتقار ولكن بتحد خلاق ، بدعوة لعمل افضل ولمواجهة المشكلات التي تصدت لها الايديولوجية الماركسية بذاتها منذ قرن . انكم ترون ان وجهة نظري تختلف قليلا عن وجهة نظر روجيه غارودي ، الذي كان يتكلم هنا من امد قريب ، والذي اهتم هو الآخر كثيرا بالعلاقات بين الحركة الماركسية ، والحركات الدينية . ان غارودي رجل تنظيم منخرط في حركات نضالية . وهو يفكر قبل كل شيء بالتحالف بين حركتين ايديولوجيتين منظمتين ؛ بين منظمتين ، بين كنيستين . تلكم هي رئاية Perspechive . وسوف اقتصر على الملاحظة ان تحالفا من هذا النموذج تثقله بالضرورة الجاذبية السوسيولوجية لتنظيمين. وتحت هذه الوطأة يصعب على الانطلاقة الاولية لكليهما انتستمر.

اعتقد انني ارى الاشياء بانفتاح اكثر ، اذ اعتبر ان التحدي الـــذي تطرحه الايديولوجية الماركسية على الايديولوجيات الدينية يكمن في دفعها الى دمج القيم الضرورية للعالم المعاصر ، القيم التي تجيب على المشكلات الحالية ، في تاليفاتها . والخلاصة انني اعتقد بانه على كل رجال الدين ان يطرحوا قبل كل شيء السؤال التالي : لماذا لم تعد الديانات لتلهم فـــي شكلها التقليدي الحركات الحالية الكبرى ؟ لماذا تتشكل هذه احركات الكبرى حول ايديولوجيات اخرى ؟

ان القيم الجوهرية التي تطرحها الماركسية حاليا هي في الجوهر خير البشرية ، والعمل التحسيني . ان النزعات التي توافقها هي الشمولية ، والانسنة ، والتفاؤل الخلاق .

اعرف تماما ان القومية هي مصدر لكثير من الصراعات الحالية . وانا اعترف تلقائيا ان الامر يتعلق بمرحلة ضرورية ، حين ينطرح الدفاع عـــن الحقوق الشرعية لامة مهانة ، او مضطهَدة ، او مهددة . الا ان العالم كله يرتبط في الوقت الحاضر بوشائج اكثر مما كان في اي وقت آخر . فاي استمرار للايديولوجية القومية بشكلها الصرف ، الذي لا يقبل بأي قيمـة بديلة ، من اجل خير الامة المنتسب اليها ، انما قد يقود الى اخطار ضخمة. والامتداد الطبيعي لذلك هو تقوية الامم المعادية المتصارعة على الدوام فيما بينها . ولا يعقل في الواقع وجود انسجام مسبق بين تطلعات الشعوب المختلفة ومصالحها . وهذا يُفهم جيدا لدرجة ان كل قومية تقريبا تطرح لنفسها تبريرا شموليا . فهي تحاول ان تظهر ان خير الامة يتوافق مع خير البشرية . ولكن غالبا ما يعـــود ذلك الى تصالحيـــة Concordisme تبريرية وايديولوجية دون اساس حقيقي . ان الايديولوجية الماركسية تقبل بالقيم الوطنية ، وتعترف بشرعيتها ، وتدافع عنها عندما تهان ، ولكنهـــا تدمجها ، وتلحقها بالقيم الانسانية عموما .

اما فيما يتعلق بالتفاؤل الخلاق ، فانه من الضرورة اكثر من اي وقت آخر ضمن منظور المهام الضخمة ، التي تنتظرنا لتحويل الارض الى عالم يمكن للانسان ان يسكنه حقا . ان المجتمعات الغنية ، المجهزة ، تواجه هي ذاتها ، كما يمكن للجميع ان يروا حاليا ، مشكلات درامية ، ينبغي ان تحلها بسرعة ، اذا ارادت الاستمرار في الوجود . والاكثر درامية ايضا هو مشكلة ما يدعى بالتخلف ، والحركية التي يبدو انها تجعل الفقراء اكثر فقرا ، والتي توزع بصورة لا متساوية اكثر فاكثر ، الموارد الحضارية التي ينتجها عمل

الناس ، والتي تضاعف بسرعة حثيثة عدد سكان الكوكب ، دون ان تقدم لهم وسائل تغذيتهم . اننا نحتاج الى الفعل ، ولا يمكن تصور فعل جماعي لا تحكمه فكرة تحسين الوضع الحالي . ان المثل الاعلى هذا الذي يرافق تصورنا لتحسين ممكن للشرط الانساني سيكون اكيدا ان لم ترافقه الاوهام المعتادة ، بامتدادها الطوباوي ، الذي يعتبر ان المصير العاجل (او السريع على الاقل) لهذا التحسين قد يكون خلق مجتمع منسجم تماما ، حيث تحل كل الصراعات ، او تصفى على الاقل بالصورة السلمية . ولا أعتقد بامكانية التخلي كليا عن الطوبى ، دون الاساءة الى نوعية الفعل ، وكثافته ، ولكن ذلك لا يمنع بعض المحاولات في هذا الاتجاه ، وليسمح لي على الاقل ان اتمسك ببعض التحفظات تجاه هذه الطوباوية المتواترة ، المفيدة دون ريب في مرحلة ما من الفعل ، ولكن غالبا ما تتكشف عن صورة مفجعة فيما بعد.

ان ظرفا مناسبا لدمج هذه العناصر ، في الايديولوجيات الدينية اليوم، يكمن في انها اندمجت فيها سابقا بمحض الضرورة الحيوية في كل حال . ويصح هذا خاصة على الاسلام .

ان الاسلام ديانة شمولية . وهي مبدئيا دعوة لجميع الناس . فثمة تحذيرات صارمة من العرقية ، ومن افتراضية لامساواة لصيقة بالجماعات الانسانية وبحقوقها ، متضمنة في خطبة الوداع التي القاها النبي في حجّه الاخير قبل موته بقليل . ومن المؤسف ان يكون عدم المحافظة الدائمة على هذه المبادىء تاريخيا امرا بديهيا. وهذا واقع كل الديانات والايديولوجيات. فثمة مبادىء جيدة جدا في اساس المسيحية ، واليهودية ، والبوذية ، والايديولوجية الماركسية كذلك ، وليس ثمة حاجة لان يكون المرء مثقفا بارعا ليعرف أن المجتمعات ، والدول المسيحية ، واليهودية ، والبوذية ، والماركسية ، غالبا ما امتهنت تلك المبادىء في الممارسة . ولكن ما يهمنا كثيرا هو ان تبرز هذه المبادىء ، وان يتمكن أتباع حسنو النية من الرجوع اليها دائما ، وورودها في الوقت المناسب ، واشتراط تطبيقها . وسوف أورد ايضا حديثا ، سنّة نبوية تأويله ولا شك عرضة للنقاش أكان ذلك من الناحية الفقهية ، او من الناحية التاريخية ، ومع ذلك فالحديث ينطوي حسب اعتبار البعض على تأويل شمولي : «من العصبية ان يعين الرجل قومه على الظلم». أليس من الممكن ان نستنتج: ان من العصبية ، او التعصب السلالي ، أن يساعد الفرد شعبه على ارتكاب ظلم ؟ كحد ادنى ثمة اشارة الى ان المشكلة كانت ملموسة بقوة في الازمنة الاولى للاسلام ، وانه لم تحلّ

آليا بالدعوة الى الاخلاص للجماعة قبل كل شيء . نحن نعرف ان مفهوم «العصبية» هذا الذي ابرزه فيما بعد ابن خلدون في منظور سوسيولوجي، والذي كان يعتبر نموذجيا في المجتمع البدوي ما قبل الاسلام ، قد كان موضع انتقادات عنيفة من قبل المفكرين المسلمين . وفي الواقع ان كل انسان او شعب عرضة لان يقوم بالظلم (الاضطهاد ، البغي) ، فلا شعب بـــريء تحديدا ، لا شعب مقدس .

انكم تعلمون ، اعتمادا على المؤرخين القدامى في الاسلام ، ان صاحب النبي الكبير ، أبا ذرّ الغفاري ، تعرض لازعاجات كثيرة بسبب تأويله لآية قرآنية تفضح شراهة الكهنة المسيحيين واليهود . فلقد كان ابو ذر يؤكد ان تلك السورة صالحة للتطبيق ايضا على عظماء الاسلام . «لقد تكلم ايضـــا عنا» . يبدو لي هذا مثالا مدهشا . فأي ايديولوجية تصل الى السلطـــة تتصور انها محصنة بفضل مبادئها ضد العيوب التي اكتشفتها جيدا لدى الاخريات . ولكنها لا تتفلت من الجاذبية السوسيولوجية التي ألمحنا اليها عدة مرات من قبل . انها تنزع الى اغماض العينين عن اخطائها الذاتية ، بل الى طمسها ، وتمجيدها ، الى تنظيم هالة مفتعلة تعتبر ان المجتمع الذي تحقق يتناسب تماما مع المجتمع المنشود . لقد أنجز انعطاف ، وانعطاف اساسي ، عندما يقف رجل وحيد في البدء كأبـــي ذر ليعلن ان المبادىء انتهكت ، وأنه يجب التذرع بها ايضا مع ذلك ضد ممارسة اعضاء المنظمة الايديولوجية بالذات ، التي يكن لها الاخلاص . وعندما يصرخ اخيرا : «لقد كتب هذا ايضا من اجلنا» فتلك علامة ان التاريخ يستمر ، علامة ان الوجدان الانساني لم يمت ، وانه يحافظ ابدا على متطلباته ازاء أدران الواقع ، تلك واحدة من الاشارات النادرة عبر التاريخ ، تمنحنا بعض التشجيع للثقة نوعا ما في الطبيعة الانسانية .

اما بالنسبة الى مفهوم التفاؤل الخلاق ، فهو حاضر في الاسلام منـذ البداية . منذ البدء نجد فيه اشتراط تحقيق مجتمع لا اضطهاد فيه ، من قبل الفعل الانساني ، وان كانت مشيئة الله تدعمه . لقد عاش الاسلام التقليدي على فكرة ان الشريعة هي التي تؤمّن هذه الضمانة ضد الاضطهاد. ولا أريد ان اتدخل شخصيا دون حذر في هذه المناظرة، التي تقسم المسلمين المؤمنين منذ امد بعيد حول هذا الموضوع . وسوف اقتصر على طرح السؤال التالي : هل تكفي الشريعة من اجل ذلك ؟

ان هذه المبادىء والقيم ليست غريبة عن الاسلام اطلاقا ، ومع ذلك

ينبغي اعادة تحيينها réactualiser إذ ان ثقل التاريخ قد طمسها.

خلاصة الامر اني اقول انه اذا كان ثمة حتمية لمجموعة من الاوهام ، وحتى ضرورة ايضا ، وإفادة كذلك ، فان اي فعل متفق عليه لا يمكن ان يؤدي الى شيء ، الا اذا كان ملتزما بحد ادنى من الوضوح . والحالة هذه ان الشرط الادنى لبعض الوضوح اليوم يكمن في استيعاب ما يمكن اعتباره صالحا في دروس علم المجتمعات . وبرايي ان عددا من هذه الاستنتاجات غالبا ما نجده في الاطروحات التي تقدمها السوسيولوجيا الماركسية . واعتقد بالفعل ان الامر يتعلق بأطروحات يدعمها العلم ، ولو اضطرتنا المعارضة الايديولوجية التي تمارَس ضد القبول بها الى الصاق تعبير «الماركسية» التشيعي بها . وقد ياتي يوم نصرح فيه دون التباس ، او تحفظ ان الامر يتعلق ببساطة باطروحات صالحة ، عائدة الى السوسيولوجيا العلمية .

اذا كان ثمة دروس ينبغي تعلمها من التاريخ ، ومن تحليل المجتمعات، حسب الخطوط الاساسية للسوسيولوجيا الماركسية ، فهي انه لا يوجد فردوس ارضي او مجتمع لا صراعات فيه ، وبالنتيجة لا ثورة منتصرة نهائيا وعلى الدوام ، ولو انكرت الايديولوجية الماركسية هذا بغضب شديد . لان نقدا ذاتيا مستمرا لا غنى عنه ، ولانه يجب القيام بمراجعات على الدوام ، لانه ما من ثورة ستضع حدا لضرورة النضال ضد الظلم ، ضد مشيئات الاضطهاد ، والاستغلال ، المناهضة دائما والتي تتكرر دائما باشكال اخرى.

لا يمكن الارتكاز على علم ما من اجل تعلم ما ينبغي عمله آليا ، ان قفزة ما ضرورية دائما . ورغم ان لبرهان ماركس على ان المجتمع الراسمالي تمزقه تناقضات داخلية ستؤدي يوما ما الى انهياره ، قوة برهانية وتصديقية اكثر مما في الواقع ، سيظل ممكنا دائما لراسمالي ، او مجموعة راسماليين ، ان يحاولوا الاستفادة قدر الامكان من منافع هذا النظام الراسمالي العائدة لهم ، وحتى الاستعمال المنظم لاشارات ماركس حول النزعات المضادة التي تؤخر ، حسبما يقول ، هذا التطور ، وذلك من اجل اطالة حياة النظام . ولو كان ثمة يقين على ان هذا النظام يؤدي الى عواقب لا انسانية قاسية ، حتى ولو امكن البرهنة بدقة (يمكن الشك في دقة البراهين التي قدمت حتى الان) على ان البديل المقترح لن يكون له الا سمات مؤاتية ، فانه لاستنتاج اخلاقي ، لا علمي ، ان نخلص الى ضرورة مقاتلته . ولو مع الرغبة في تخطي الاسباب الانانية ، فان الاسباب التي تعرض لنا

تتكشف عما يكفي من التنويعات ، كلّ مع نتائجها المتعددة والملتبسة ، فلا يكون الاختيار خيارا بديهيا بين الخير والشر . اذ ينبغي الاختيار وفقا للقيم التي لها الاولوية . فلا اختيار «علمي» او ايديولوجية «علمية» ، قاهرة يفرضها العلم ، رغم المذهب القائم في الاتحاد السوفياتي ، الذي بنى مفهوم الايديولوجية العلمية ، المتناقض بحد ذاته . ثمة خيارات وجودية ابدية يجب الرد عليها . ويمكن للعلم ان يمنحنا توضيحات تقود خيارنا ، ولكن الاختيار يأتي من مصدر آخر . يمكن للناس مهما تكن ثقافتهم ، او قوميتهم، او دينهم ، على ما اعتقد ان يقبلوا البرنامج التالي : العمل ، بالاتصال المستمر مع أولئك الذين قاموا بخيارات ايديولوجية أخرى على ان تنفتح خيارات اكبر عدد ممكن من الافراد الى الحد الاقصى نحو الوضوح ، والحرية ، والمساواة ، والتقدم ، والاخوة بين البشر، كي تنحني الى الحد الاقصى امام جهد المشاريع الانسانية ، القوى العمياء ، والمتوحشة ، التي ينطوي عليها كل انسان في داخله ، والانانية الوجودية ، التي لا يمكن حصر جزء منها اطلاقا لست متأكدا ابدا من ان هذا البحث سيصل الى ما يبحث عنه ، ولكنه يضغط على الاقل هو الآخر في الاتجاه المعاكس لهذا الثقل المرعب الذي تشكله قوى المجتمع العمياء ، التي حاولت ان أصفها لكم . انه مهما يكن ذلك طفيفا ، في اتجاهه هذه الحركية ، التي وان لم تكن لا تقاوم فعلى الاقل يجابه ويحرف على الاقل ببعض السهولة . ان هذا البحث عن الافضل ، هذه الصورة الحاضرة ابدا لتحقيق الافضل ، هي وحدها التي قد تسمح بتعبئة الناس من اجل تخطي ذواتهم .

لقد صادفت وصفا رائعا لما أريد التعبير عنه بقلم اكبر كاتب روسي معاصر الكسندر سولجنيتسين . انه الخطوط الاولى للوحة التي يحاول الرسام كوندراشيف تحقيقها ، اللوحة الكبرى في حياته التي لن يرسمها على الارجح ابدا ، صورة اللحظة التي يرى فيها برسيفال للمرة الاولى قصر غرال .

«كان طول اللوحة ضعف عرضها . وكان هناك واد بين مرتفعين .. على كل ضفة الى اليمين والى اليسار كان ثمة غابة ، غابة بدائية كثيفة . وقد احتل جوانب الهضبة الخنشار ، والعليق ، بأشواكه العدائية . وفي أعلى اليسار كان يبدو حصان رمادي خارجا من الغابة ، يمتطيه فارس يعتمر خوذة ، ويرتدي معطفا كبيرا . لم يكن الجواد خائفا من الهوة ، وقد رفع حافره مستعدا للتراجع او القفز فوقها حسب أوامر الفارس .

«ولكن الفارس لم يكن ينظر الى الهوة . كان يرى في البعيد مندهشا، الى ضوء ذهبي مائل الى الاحمرار صادر عن الشمس ، او عن نبع اكثر نقاوة من الشمس وهو يلمع خلف القصر . وفي قمة الجبل الذي كان يتعالى متدرجا ، كان ينتصب متعاليا هو الآخر درجات وابراجا ، مرئيا من اسفل الوادي ، عبر الخنشار والشجر ، مرتفعا نحو السماء ، وهميا كما لو كان بناء من الغيوم مهتزا ، غامضا مع كونه مرئيا في كماله الذي لم يكن من هذا العالم ، قصر القديس غرال المكلل باللون البنفسجي» (١) .



---

١ ـ أ. سولجنيتسين . الدائرة الاولى ، الترجمة الفرنسية ـ باريس . ر. لافون ١٩٦٨ ص ٢٦١ .




al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

القسم الأول

الاسلام في النضال الاجتماعي والايديولوجي

١ ــ الاسلام ، مذهب تقدم او رجعة ؟

القيت هذه المحاضرة في السوربون في الواحد والثلاثين من كانون الثاني ١٩٦١ تحت رعاية الاتحاد العقلاني . لم تكن حرب الجزائر قد انتهت بعد . في حين كنت اضع على المحك الفكر النظري الذي فصلته في كتابيّ، محمد (١٩٦١) والاسلام والرأسمالية (١٩٦٦) ، كنت أرمي على الصعيد السياسي الى مصارعة الافكار الرائجة آنذاك (ليس فقط لدى اليمين) والداعية الى الحذر من اي دولة اسلامية (او حتى من كل دولة مسلمين)، لانها خاضعة لتأثير الدين الاسلامي ، تأثير رجعي في ذاته ، يلعب في اتجاه التعصب والتجهيلية . كانت تلك حجة للدفاع عن حرية الفكر بواسطة مواصلة استعمار فرنسا للجزائر !

نشر هذا النص في (الدفاتر العقلانية) عدد ١٩٩ (كانون اول ١٩٦١) من ص ٢٥٤ الى ٢٨٤ . ولم ادخل عليه الا تصحيحات ، وتعديلات ، طفيفة .

★★★

أنوي ان أقدم لكم هنا فقط ودون بهرج لا يفيد عددا من التأملات حول المشكلات ، التي يطرحها الاسلام على كل الذين يفكرون بالتطور الحالي للعالم ، وخاصة على كل من يهتمون بتقدم المجتمع ، وكذلك بمستقبل الفكر العقلاني ، والفكر الحر . ان ميزتي الوحيدة للقيام بذلك هي في كوني اهتممت منذ سنوات عديدة باستمرار بالعالم الاسلامي وبمشاكله ، واستطعت الاستعلام عنه من مصادره ، واختباره مباشرة ، واخيرا في كوني حاولت ان أفكر في هذه المسائل على ضوء المشكلية **Problématique**

الحديثة لدراسة الايديولوجيات . سأحاول ان ارتفع أمامكم بالنقاش الى مستوى يتخطى قليلا مجموعة المؤلفات التي‌اتى بها غالبا أناس‌غير مختصين، والتي تعج بها المكتبات حاليا . ولكم ان تحكموا ان نجحت في ذلك .

١ ـ الاطروحتان

انه لشيء رائج في الصراعات السياسية اليوم ، النقاش حول اطروحة تعتبر الاسلام ديانة تعصب وتجهيل ، توجه أتباعها نحو نمط من التفكير ضيق ، عقدي ، مناهض لحرية الفكر ، ولتقدمه . ويصعب الاختيار بين المؤلفات العديدة ، والكراسات ، ومقالات الصحف حيث يجري الكلام عن الاسلام بهذه الطريقة . سوف أتلو عليكم من قبيل المثال ، هذه الاسطـــر المأخوذة من كتاب لاحد رجال القانون احتك قليلا ببعض المعارف الاسلامية، وكتب عدة مؤلفات عن الروح الاسلامية ، وموضوعات مختلفة من هـــذا النوع . هي ذي مقاطع مميزة لاحد مؤلفاته : «ان القرآن ، الذي ينذر له المسلم عبادة خارجية ، وباطنية لانه لا يحمل فحسب ، بل لانه هو بذأته الكلام الموحى به بواسطة الرسول ، انما يكفي لتغذية الحاجة الضعيفة الى الفهم التي يشعر بها المؤمن ازاء القدرة الإلهية . ان تسامي مشيئة حـرة المطلق الذي يسيطر على كل ضبط يشكـــل الاساس الوطيد للفكـــر الحدسي (...) ان الخضوع (اسلام) للقدرة الالهية الكلية ، الذي تعكسه الشريعة ، اعطى المبادىء التي يتضمنها الكتاب طابع التابو (...) . وهكذا فان جمودا حضاريا سيكون ثمرة هذا الاستعباد الشديد . ان النصوص المقدسة ، مهما تكن بالنتيجة فضيلة خلودها المدهشة ، تتكشف في القرن العشرين عن غربة مأساوية . طبعا ، لقد أدخلت عليها تصحيحات بطرق مختلفة : (...) ان الوسائل الهزيلة تلك لم تشف الثقافات السحرية ، التي ظلت اسيرة لاصالة روحية تتساوى مع فكرة القدر بالذات ، مـــن شر التخلف (١) » .

هذه النزعة ترجع الى زمن بعيد ، ولها جذور نهارية حيث لا نتوقع ذلك . فبدءاً من العصر الوسيط ، كان اللاهوتيون المسيحيون يتكلمون عن الجبرية الاسلامية . وبعد ذلك بكثير نلتقي شخصا مختلفا تماما ، من رجال

---

١ ـ ر. ه شارليه. تطور الاسلام ـ باريس ـ كلمات ليفي ، ١٩٦٠ .

الفكر العقلاني العظام ، وهو موضع تشريف كل من يحاول التفكير بشكل عقلاني ، في مشكلات الانسانية ، وخاصة ما تعلق منها بمشكلات الدين . عنينا به رينان الذي القى هنا في السوربون بالذات في التاسع والعشرين من آذار ١٨٨٣ ، محاضرة بعنوان : «الاسلامية والعلم» ، حيث عالج موضوعا موازيا للذي أعالجه اليوم . يقول فيها على سبيل المثال : «وكل من تمرس ولو قليلا بمعرفة اشياء زمننا يرى بوضوح الدونية الحالية للبلاد الاسلامية ، وانحطاط الدول التي يحكمها الاسلام ، والعدمية الثقافية للسلالات التي تستقي ثقافتها وتربيتها حصرا من هذه الديانة . كل الذين ذهبوا الى الشرق ، او الى افريقيا أصيبوا بالدهشة من المحدودية المشؤومة ، التي يعاني منها فكر كل مؤمن حقيقي ، من هذه الدائرة الحديدية ، التي تحيط براسه ، وتجعله منغلقا تماما عن العلم ، عاجزا من تلقن اي شيء ، او الانفتاح على اي فكرة جديدة . فبدءاً من تلقين الفتى المسلم في سن العاشرة ، او الثانية عشرة مبادىء الديانة ، اذ يكون حتى ذلك الوقت يقظا كفاية ، يصبح فجأة متعصبا ممتلئا بضرب من الاعتزاز الابله ، ناجم عن امتلاك ما يعتقده الحقيقة المطلقة ، مغتبطا ، كما لو كان ذلك امتيازا ، بما يُحدث دونيته . ان هذه العجرفة المجنونة هي الشر الجذري لدى المسلم (...) ان هذه العادة التي يرسخها الايمان الاسلامي قوية لدرجة ان كل التباينات في العرق ، والقومية ، تختفي بمجرد اعتناق الاسلام» .
بهذا يقول لنا رينان ان العرب لا يتلقون مثلا الماورائيات ، ولا الفلسفة ، اللذين هما بنظره امتياز العرق الآري . ان الاسلام باعتقاده انتهى الى فرض حكم العقيدة القاسي «دون اي فصل ممكن بين الروحي ، والزمني ، الحكم مع الاكراه ، والعقوبات الجسدية ، على من لا يمارس الدين ، نظام لم يتخطه اخيرا الا محاكم التفتيش الاسبانية ، من حيث التنكيد . ان الحرية لا يجرحها شيء بصورة أعمق ، كالتنظيم الاجتماعي حيث العقيدة تحكم ، وتهيمن اطلاقا على الحياة المدنية . ولم نر في الازمنة الحديثة الا مثلين على نظام كهذا : فمن جهة ، الدول الاسلامية ، ومن جهة اخرى الدولة البابوية القديمة ايام السلطة الزمنية . وينبغي الاشارة الى ان البابوية الزمنية لم تسيطر الا على بلد صغير جدا ، بينما يسحق الاسلام اقساما واسعة من كرتنا الارضية ، ويحافظ فيها على الفكرة الاكثر تعارضا مع التقدم : فكرة الدولة المرتكزة على الهام مزعوم ، والعقيدة التي تحكم المجتمع . ان الليبراليين الذين يدافعون عن الاسلام لا يعرفونه ، فالاسلام هو الوحدة غير

المفهومة ، بين الروحي ، والزمني ، انه هيمنة عقيدة ، وهو السلسلة الاثقل التي حملتها الانسانية حتى الان» . وقد نتساءل ما الذي كان يدفع رينان الى أفكار كهذه . انها تلتحق بداهة بلاسامية ايديولوجية رائجة ، في التيار العقلاني في القرن التاسع عشر . ان التيار العقلاني ، وفقا للافكار السائدة التافهة في ذلك العصر ، يرتبط عموما في تاريخ الفكر بالهيلينية . هذه الاطروحة ترتبط بتفسير عرقي للتاريخ رائج آنئذ . فالساميون ، الذين الهموا المسيحية البدائية ، من بين ديانات أخرى ، يجسدون هكذا احتقار الفنون ، والفكر الحر ، والتصلب العقدي ، والايمان التبسيطي . ويتكلم رينان كذلك عن البرابرة ، والاتراك ك «سلالات ثقيلة ، قاسية ، ومنعدمة الفكر» . وعلى العكس ، من جهة اخرى ، هناك آريون يتميزون بتطوير الفن ، والفكر العقلاني الحر ، والروح الماورائية كاليونان والهنود ، والفرس.

ثمة ايضا تيار كاثوليكي في هذا الاتجاه يمثله لويس برتراند على سبيل المثال ، ولا يفيدنا ان نردد هنا نصوصا يعرفها الكثيرون جيدا . ثمة ايضا تيار ماركسي يمكن ادراجه مع الخط الفكري هذا . فالاسلام بالنسبة للمؤلفين السوفيات يعتبر مشؤوما كباقي الديانات . وللبعض كالمستلم islamisaut لوتسيان إي ـ كليموفيتش موقف مضاد للاسلام اكثر حدة . فهو على سبيل المثال يقرن الاسلام باضطهاد العرب للشعوب الايرانية ، والتركية ، وقوقازيي الاتحاد السوفياتي . وقد اعتبر علماء سوفيات آخرون مثلا ان الاسلام هو اكثر خطرا ، لسطوته الكبرى على اتباعه، وانه متوافق اكثر مع الراسمالية لكونه تأليها للتاجر كما أكد ريسنر، او انه يمثل ايديولوجية اقطاعية كما زعم على العكس دوجكوف .

ولكن ثمة تيار معاكس تماما ، يعارض هذه الفرضيات المعادية للاسلام. وتبدو ملامحه منذ القرن الثامن عشر، خاصة في مؤلفات كونت بولينفيلييه، التي تظهر ان الاسلام دين عقلاني قريب جدا من التأليه الصرف ، يتضمن الحد الادنى من الميثولوجيا ، ومن القسمات غير العقلانية . وبين مؤلفي ذلك العصر الذين يمثلون هذه الفكرة في القرن الثامن عشر ، يجب ذكر فولتير خاصة الذي سنثبت له هذا المقطع المميز المأخوذ من «البحث في العادات»:

«كل تلك القوانين الصارمة ، عدا تعدد الازواج ، ومذهبه (مذهب محمد) الشديد البساطة ، اكسبت ديانته الاحترام والثقة . ان عقيدة الله الواحد خاصة المعروضة دون لبس ، والمتناسبة مع الذكاء الانساني ، دانت لها جمهرة من الامم ، وحتى زنوج افريقيا وسكان جزر المحيط الهندي(...)

ان المشرّع الاسلامي ، وهو رجل قدير رهيب ، أرسى عقائده بشجاعته وسلاحه . بيد ان دينه أصبح رحوما متسامحا . ان معلم المسيحية الإلهي، الذي عاش في الضعة ، والسلام ، قد نادى بمغفرة الإساءات ؛ وأصبح دينه المقدس الليّن بفضل شططنا اكثر الديانات انعدام تسامح ، واكثرها بربرية » .

ان سطور فولتير هذه ، مع نقدها الاخير للمسيحية ، انما تمثل رأيا رائجا تماما كما قلت لكم في القرن الثامن عشر ، وسوف نرى غوتيه يعبر عنه مثلا ، وكذلك العديد من التقارير الاكاديمية في ذلك العصر ، التي تطرح في المباريات مثلا ، موضوعات تمجد الديانة الاسلامية . ونجد النزعة ذاتها لدى مسلمين سوفيات متمركسين . وهكذا الحال مع الشيوعي سلطان غالييف في السنوات ١٩٢٠ الذي نعرف الان فكره تماما بفضل المؤلف الحديث الصدور للسيد بنيفسن والآنسة كلكجاي . فقد بيّن كيف ان الاسلام هو الدين الاكثر فتوة في العالم، والاكثر امتلاء بالعناصر الاجتماعية، وان الكثير من توصياته لها طابع «ايجابي» ، وانه يدخل بعمق اكثر من اي ديانة اخرى في نفس المؤمنين به . وهو يرى ان هذه الديانة قد اضطهدها الاوروبيون ، لذلك يجب معاملتها بشكل خاص وبحيطة ، اكثر من كل الديانات الاخرى .

ولقد كان ايضا ثمة متصوفة مسيحيون ، الى جانب الاسلام ، ولكن في اتجاه معاكس تماما بالطبع . فبدلا من تقدير الاسلام لعناصره ألاكثر عقلانية كما يظهر من أقوال الذين استشهدنا بهم ، يبدو الامر على العكس من ذلك حيث مصدر التقدير هو ما في الاسلام من صوفية . ويكفي ان نذكر اسم لويس ماسينيون بين ممثلي هذا التيار . وتتمثل هذه النزعة بصورة هامة لدى المسلمين الحديثين . وهكذا فان رجلا كبيرا ، كان لاسباب كثيرة في اصل القوميات الاسلامية المعاصرة ، هو جمال الدين الافغاني ، قد رد على رينان بمقال في جريدة débats في ١٨ ايار ١٨٨٣ بالشكل التالي. فهو يقول : «صحيح ان الديانة الاسلامية كانت تجهيلية ، وغير متسامحة ، ككل الاديان . ولكن العرب برهنوا عن تذوق للعلم والفلسفة في القرون الوسطى . وسوف تتحرر الشعوب الاسلامية يوما هي الاخرى من النير الديني . وقد لمّح الى كثير من التأثيرات لا تعود للديانة بذاتها فحسب ، بل للطريقة التي انتشرت فيها ، ولقدرات الشعوب التي تبنتها ... ويمكن ان يكون جمال الدين الافغاني ، في هذا المقال من جريدة débats

قد كيّف نصه الاولي حسب الجمهور العقلاني الفرنسي ، تحت تأثير بعض الاصدقاء المطلعين على نزعات المثقفين الفرنسيين ، لانه في مكان آخر ، مثلا في كتابه المسمى «دحض الماديين» ، قد بيّن محاسن الدين .. صحيح انه يرجع تفوق الدين الاسلامي خاصة ، الى كونه يرتكز على أسس عقلانية، ويدعو اتباعه الى موقف نقدي ، ولا يقول ابدا على مثال المسيحية : هذا سر ، يجب الا تحاولوا فهمه . ان هذه الموضوعات ترتبط بأفكار جمال الدين الافغاني العامة حول الاسلام المعتبر دينا طبيعيا بسيطا ، يطرح بعض المبادىء العامة فقط ، قريبا جدا من مذهب التاليه ، وبذلك قابلا لكل انواع التقدم. وبنظره ان الذي جمّد هذا الدين ونزع عنه كل قدرة على التقدم ، والتكيف مع العالم الحديث ، هو خيانة اسلام العصور الاولى ، ويمكننا ان نقول عن هذا التطور ، بأنه ذو منحى كهنوتي . والعودة الى الاسلام الاولي هي التي ستكون في آن معا تحديثا ، وهي التي تسمح بهذا التكيف .

لقد كان لجمال الدين الافغاني ورثة مسلمون كثر . وقد أصبحت الافكار التي عبر عنها مبتذلة لدى المسلمين . سأقرأ لكم على سبيل المثال هذه الكلمات التي نشرت لمسلم أفغاني في كتاب صدر حديثا بالفرنسية ، والتي تعتبر نموذجية تماما وقد رُدّدت آلاف المرات : «لاحظنا ان الاسلام احدث اصلاحا في كل الحقول . وغيّر تماما كل الحياة الروحية ، والزمنية للشعب العربي . وبدل العادات ، والتقاليد البدائية لدى القبائل العربية . لقد جعل من هذه القبائل البدائية أمة لها تنظيماتها الروحية ، والزمنية المتقدمة جدا . ففي القرن السابع اصبحت الامة العربية بفضل الاسلام الامة الاكثر قوة وتمدنا . وهكذا انتشر الاسلام في آسيا ، واوروبا ، وافريقيا . لقد برهن تاريخ الاسلام على ان الشعوب التي اعتنقته قد تطورت وتقدمت بخطى عملاقة . لقد انجزت تقدما عظيما اخلاقيا ، وماديا ، واصبحت الامم الاقوى في ذلك العصر . وبالنسبة الينا فان البدايات الزاهرة لتاريخ الامم الاسلامية هي برهان مقنع عن تطور الشعوب الاسلامية» . وهو يقول بعد ذلك بقليل : «ان الشرائع القرآنية المتعلقة بتنظيم المجتمع لم تكن جامدة كما يعتقد الغربيون بل كانت تتطور يوما بعد يوم (...) ومن المؤكد حاليا ان حالة الشعوب الاسلامية اصبحت مريعة . ولكن ذلك لا يعود الى الاسلام . انما على العكس، تنجم هذه الحالة عن التخلي عن شرائع الاسلام اكثر فاكثر. ان هذه قد حضرت بين النظرية ، والممارسة ، الاسلامية . ان بعض الخلفاء قد فسر الاسلام بشكل يناسب مصالحه الذاتية ، وتبعه في ذلك الفقهاء

المسلمون الذين يجهلون روح القرآن الحقيقية . وهكذا توقف القانون الاسلامي عن التطور ، واصبحت الشرائع ، منذ ان أمر بها القرآن، وطوّرها المجتهدون ، مطلقة ، جامدة ؛ ولم تعد قادرة على الاجابة على المتطلبات المتعددة للحياة الاجتماعية . واصبح الاسلام دينا جامدا ، لا يسمح بأي تحديث . وحاليا لا تطبق البلدان الاسلامية الاسلام ، وعندما تطبقه، فبروح لا تتكيف مع مؤسساتنا الاجتماعية . وهنا كل المأساة . فقد أهمل اسلام القرآن الحقيقي بل لم يعد معروفا ، وان ما يحتاج اليه العالم الاسلامي اليوم انما هو اعادة اكتشاف الاسلام ، كما مورس ايام الخلفاء الاربعة (...) ان القرآن يعلمنا ان الحياة هي عملية خلق متطور ، وثابت ؛ ولكل جيل الحق في حل مشكلاته الخاصة، وان تصدي الجيل الحالي من الليبراليين المسلمين الذين يفتشون عن تاويل جديد للمبادىء القانونية الاساسية على ضوء تجربتهم الخاصة وشروط الحياة الحديثة ، مبرر تماما» . انكم امام نص واضح جدا ، ويمثل نزعة سائدة تماما في كل البلدان الاسلامية .

٢ ــ طرح آخر للمشكلة

ما هو الحكم الذي يجب ان نصدره ازاء هاتين النزعتين ؟ يبدو لي في الواقع ان المسألة مطروحة بشكل سيء جدا ، لان كلا النزعتين تعتبر ان الدين هو نظام افكار موجودا بطريقة لا محسوسة ، مستقلة ، وثابتة ، يوجّه وحتى النهاية طريقة تفكير اتباعه ، ونشاطهم . والحال ان هذه الطريقة بتصور الاشياء معاكسة تماما للمناهج الحالية المعتمدة لدراسة الايديولوجيات وتحليلها . لان الدين بمعناه الحديث ، والشمولي (اترك جانبا الديانات القديمة كالديانة اليونانية ، ديانات الارض ، والتراب والمجتمع القبلي) هو حالة خاصة في الايديولوجية . والاسلام هو حالة خاصة في الدين .

كيف نحدده بدقة اكثر ؟ ان الاسلام ايديولوجية ، دينية بالطبع، مرتبطة بداهة بتنظيم كان في الاصل بدعة ، اضحت بسرعة «كنيسة» ، وبسرعة اكبر اصبح حزبا ، ومن ثم دولة في فترة وجيزة لا تتجاوز بضعة سنوات معدودات ، هي مدى الحياة التي عاشها محمد . ولقد كان لزمن طويل الايديولوجية الكلية الحضور ، لدولة او عدة دول . وحيث كان خارج

السلطة ، كان يطمح للاستيلاء عليها ، وقد كانت الاقليات الاسلامية في الكثير من الحالات عاصية على الاحتواء . فلنذكر مثلا بين مئة ، حالة الطائفة الاسلامية في صقلية ، بعد عودة المسيحيين الى احتلالها ، على يد السلالة النورماندية . كان مسلمو صقلية يشكلون طابورا خامسا ، بالتوافق مع الامراء المسلمين في الخارج كصلاح الدين مثلا . وكذلك مغاربة اسبانيا برهنوا الى حد كبير عن عدم قابلية للاحتواء . ان ما يجب درسه هنا للجواب على السؤال الذي طرحته في عنوان هذه المحاضرة ، هو العلاقة بين هذا النوع من الايديولوجية وبين : ١ ـ الواقع الاجتماعي في نزعته المستمرة للتطور ؛ ٢ ـ حرية الفكر الفلسفي والعلمي المتطور ايضا بالضرورة .

ثمة تطابق في البدء . ففي نقطة الانطلاق اعتنق الاسلام جماعة من المكيين ، ثم مجموع اهل المدينة، ثم مجمل الجزيرة العربية، لان استنتاجاته النظرية والعملية كانت تجيب على حاجات هذه الجماعات الانسانية ، حاجاتهم المادية والاجتماعية والاخلاقية ، والروحية . ان مجموع الافكار الاولى ، المعقد مع ذلك ، ليقترن بطابع مقدس ، لا يُمس ، كما هي الحال غالبا . وهو يتلبس شكلا ماديا : كتابا يدعى القرآن وهو كلام الله . وحول كلام الله هذا ثمة هالة من التأويلات بصورة مسبقة .

ولكن نجاح هذه الايديولوجية ذاته على الصعيد السياسي يخلق وضعا اجتماعيا ، وضعا فكريا مختلفا بالطبع . مذ ذاك ما الذي يحصل ؟ ما يحصل عادة في الحالات المشابهة ، يمكن ان يكون ثمة نزعات متعددة عندما تنتصر ايديولوجية ما . تنمو من جهة نزعات محافظة يمكن ان تنقسم الى نموذجين. فثمة اولا محافظة محدودة ، مرتبطة حرفيا بالوثيقة الايديولوجية المرجع ، وبالرموز القديمة . ولكن ينبغي ان نرى جيدا انه حتى ضمن هذه المحافظة المحدودة ، يدخل المحافظون بصورة لاواعية روحا مختلفة عن تلك التي في الاصل . ثمة تطور يُحتمل انه يجري في اتجاه خاطىء ، ولكنه تطور في كل حال بالنسبة لافكار المؤسّس أو المؤسسين . ثمة ايضا محافظة ذكية ، هي نوع من التجديد المموه . فالامر يتعلق بالمحافظة على طابع الوثائق .. المرجع المقدس ، والرموز القديمة ، وبالمحافظة على واجهة لا تُمَس . ولكن من الداخل ، وبشكل خفي ، ثمة ادخال لعناصر جديدة تتوافق مع الاقسام المقدسة من البناء الايديولوجي ، ضمن شكل قليل الوضوح . ثمة جهد لاعادة تأويل الوثائق والرموز . ان الكنيسة الكاثوليكية تعطينا مثلا من هذه المحافظة الذكية ، الجديرة بالملاحظة بشكل خاص ، على الاقل منذ بعض

الوقت وحول بعض النقاط ، تحت ضغط الفشل المحيق بتجليات المحافظة المحدودة . وفي حالتي المحافظة المحدودة ، والمحافظة الذكية ، تعني المحافظة خصوصا ، عبر ديمومة الهيكل الايديولوجي استمرار البنى والرموز والاطر الماضية .

وإزاء هذه النزعات المحافظة ، هناك نزعات تجديدية صريحة ، ثمة البدع التي تبغي تجديد البنى القاعدية بصورة شبه تامة ، والهيكل الايديولوجي ، والوثائق المقدسة ، المرجع ، والتي تريد تعديل الرموز . وهي تتبدى احيانا تحت ستار عودة كلية الى الينابيع . ثمة ارادة في العودة الى الانطلاقة البدائية المجددة ، بنبذ التعديلات المموّهة التي يلاحظ طابعها الانتهازي المحافظ . هنا في الحقيقة ، يؤخذ بعين الاعتبار بصورة لاواعية ، الوضع الجديد . فبديهي انه عندما اراد لوثر وكلفن العودة الى الانجيل ، اخذا بالحساب في الواقع الوضع في القرن السادس عشر ، اكثر بكثير منه في عصر يسوع . انهما يعبران عن افكار لم تكن بالتأكيد افكار يسوع ، بل افكار القرن السادس عشر . ولكنهما يموهان ذلك ، بصورة لاواعية على كل حال ، بالعودة الى الينابيع ، الى الانجيل .

ان الواقع الاجتماعي المتطور ــ كي نتفحص كلا من مقياسينا بدوره ــ انما يأخذه محافظونا الاذكياء بالاعتبار ، وهم قادرون على فهمه في كل حال، وكذلك الهراطقة الذين يستطيعون تماما الا يفهموه . ان الاولين اي المحافظين الاذكياء ، لا يدمجونه بشكل واضح في الوثائق الايديولوجية المقدسة الموثوقة لانها لا تمس، ولكنهم يأخذون ذلك في حسابهم، لانه كما قال مثلا بارينغتون مور في كتابه حول دور الايديولوجية في السياسة السوفياتية : «انه لاكثر سهولة» كقاعدة عامة ، ان تحدث تعديلا اساسيا في نظام اجتماعي معين من ضمن اطار رموزه ، على ان تقف بمواجهتها . اما الآخرون اي الهراطقة فيدمجون الواقع الاجتماعي ، غالبا دون ان يعلموا بذلك ، ضمن شكل ايديولوجي ، اي شكل خادع . ان حرية الفكر المجدد، كمقياس اساسي ينبغي ان نتفحصه هاهنا ، لترتبط بعوامل اخرى كمعرفة ما اذا كانت الايديولوجيات القديمة ، والبدع شبه مانعة exelusivs او اذا كان لها سلطة زمنية نوعا ما ، وان كانت قادرة على ان تفرض الامتثالية نوعا ما . يمكن ان ندرس كل هذا بشكل مثير للاهتمام بالرجوع الى الاسلام ، في القرون الوسطى ، الذي يقدم لنا منطلقا مفيدا جدا للمقارنة مع الاسلام الحديث .

٣ ـ الاسلام في القرون الوسطى

ليس ثمة تشابه اطلاقا بين المجتمع الاسلامي في العصر الوسيط ، وذلك الذي كان في بدء الدعوة ، عند مولد الاسلام . وانا أقدمه لكم بكلمات موجزة . يتعلق الامر بأمبراطورية واسعة لا تجمعها روابط سياسية تتراخى في فترة معينة فحسب ، بل ايضا تجارة كثيفة ، ومجموعة من الطـرق التجارية والتيارات التجارية ، التي يتم على اساسها تبادل السلع ، وكذلك الافكار كما يجري على الدوام . وقد حكم العرب اولا هذه الامبراطورية الواسعة ، ولكنهم سرعان ما استبدلوا بطبقة من البشر ذات أصول سلالية متنوعة ، مؤلفة من مالكين عقاريين وتجار . ان هذا المجتمع يشتق علـى صعيد العادات ، والثقافة ، في الواقع من الحضارات الشرقية القديمـة المتأثرة بالحضارة اليونانية ، وذلك في سوريـا ، ومصر ، وفارس . ان العناصر الثقافية العربية التي احتفظ بها هذا المجتمع محدودة ، وان تكن مع ذلك مهمة . ان ما تحول في الواقع من الداخل تحت تأثير الوضـع الجديد ، هو اللغة ، والادب ، والديانة بالطبع .

ما هو دور الاسلام في هذا المجتمع ؟ ان ايديولوجية هذه الفترة أجمالا ذات لون اسلامي ، وتلتحق بصورة مصطنعة نوعا ما بنظام الافكار الذي طرحه مؤسس الاسلام وعرضه القرآن . وهذه الافكار القرآنيـة عكس فرضيات مقبولة ، كما بيّن ج. شاخت ، لم تؤخذ بعين الاعتبار الى حـد كبير من قبل الجيل الاول الذي تبع الفتح . ولكن حصل ذلك فيما بعد ، وقد استخدمت على الاقل لتبرير الافكار ، والعادات ، والتنظيمات ، التي فرضها المجتمع الجديد . ان النقل بذاته هو عملية تعديل ، والمجتمـع الاسلامي الوسيط يمتلك وسيلة جديرة بالذكر ، لطبع الافكار الاجنبية ، او الافكار الجديدة ، بالاسلام . ذلك ما يدعى بالحديث ، او السنة النبوية . ولقد برهن على ذلك جيدا كل من غولدزيهر ، وشاخت ، في دراساتهما خاصة في حقل الحقوق ، حيث يجري الرجوع اولا كما برهن شاخت الى ما يسميه السنة الحية ، ثم غالبا ما يقترح المجددون تجديداتهم معتمدين على هيبة صورية نوعا ما لفقيه من القرن السابق ، القرن الثاني للهجـرة (بين ٧١٨ و٨١٥ م) . وقد يجري الرجوع ابعد ايضا الى «خلف» ، كما يقال بالعربية ، لصحابة النبي ، ثم الى احد صحابة النبي ، ثم الى النبي ذاته . لقد ظهرت مقاومة عنيفة لهذه المجموعة من الروايات الجديدة المسندة ،

صوريا في اغلب الحالات : مكرسة ، منسوبة الى نبي الاسلام ، تعود الى العهدين القديم والجديد ، وهي أليفة لدينا ك : «رأس الحكمة مخافة الله»، وعجائب يسوع ، وكتكثير الخبز الذي ينسب الى النبي ، والآب ، وأمثال الانجيل ، الخ .. ودخل بهذه الطريقة في الاسلام وتكرس ، الحكمة الوثنية حكمة الشعوب القديمة في الشرق الادنى القديم ، ومصر وبابل ، وروايات يهودية ، وفارسية ، وهندوسية ، وحتى بوذية . اذن هذا النظام الايديولوجي له طابع غير متجانس ، وذلك طبيعي في كل حال . سأورد لكم ، على سبيل المثال ، نصوصا تظهر الشك المنتشر في الحديث . يقول الشاعر الكبير ابو العلاء (الميت عام ١٠٥٨) ما يلي : «يأتوننا بسنن لا يقبلها العقل ، فتسأل : من هم الناس الذين تسندونها اليهم ؟ فيعمدون عند ذلك الى اسنادات (عبر سلسلة من المعتمدين) كاذبة ، حيث نقع على شيخ لا يصدقونه هم انفسهم» .

يظهر الشاعر هنا ان ثمة غشا في الحقيقة ، وتزويرا . ولقد انتهوا اخيرا الى ان ينسبوا الى النبي ذاته ، تبريرا لعدم شرعية الحديث . فيزعمون ان محمدا قال (وهذا حديث ايضا) : «بعد موتي ، سوف تتكاثر الاحاديث المنسوبة الي ، مثلما ينسبون الى انبياء قبلي احاديث كثيرة (لا تعود اليهم في الحقيقة) . فما تشر على اعتبار انني قلته ، ينبغي أن تقارنوه بكتاب الله ، فما يتوافق معه هو مني ، اقلته حقا ام لم اقله» . كما يزعمون انه قال ايضا : «كل كلام جيد قيل ، قلته انا بذاتي» . ان هذا ليسمح بتبرير اي شيء بالطبع ، وعلى الاخص كل ما هو موافق لنزعات العصر . وفي الواقع ان كل ما هو موافق لنزعات العصر يعتبر جيدا وبالتالي ، فاذا لم يقله النبي ، فقد كان بالامكان ان يقوله ، وهذا متساوٍ ، كما يروي الحديث الذي أوردته .

وهكذا ننتهي الى نظام ايديولوجي ، ذي طبيعة غير متجانسة ، ولكن لا غنى عنه . ان الطابع غير المتجانس للانظمة الايديولوجية هو طبيعي تماما، وانا اعيدكم ايضا الى ما يقوله مثلا بارينغتون مور : ان دولة عربية اولى، هي الدولة الاموية ، اعتقدت بامكانية الاستغناء عمليا عن الايديولوجية ، او الاحتفاظ بايديولوجيتها الاسلامية محصورة بشريحة قيادية صغيرة ، دون جهد دعاوي ، ولا تطبيق عملي للمباديء . لان الشعب العربي في ذلك العصر ، كان موحدا اجمالا من اجل استغلال منطقة جغرافية واسعة . وكان يقوده في كل حال العائلة الاكثر عداء للنبي . ان المصالح المشتركة كانت

تبدو كافية للحفاظ على نوع من التماسك . ولكن الدولة الاسلامية العباسية (بعد عام ٧٥٠) ، وما بعد العباسية ، ترتكز على العكس الى ايديولوجية دولة ، ايديولوجية الكوادر ، ايديولوجية الجماعة القائدة . ان ما ينبغي رؤيته تماما هو عدم وجود تنظيم قوي لرقابة الايديولوجية في ذلك العصر . ثمة تنظيم للرقابة ، ولكنه مرنا الى اقصى حد . هناك قيادة سياسية ، وممثلون منطقيون ، ومقاطعيون لقيادة المقاطعات، وآخرون لادارة بعض مصالح الشؤون المشتركة ، كالجيش ، والشرطة ، والضرائب . ثمة تنظيم قضائي فضفاض . وكان ذلك يعطي استقلالا كبيرا للذين لا يلتزمون بإيديولوجية المهيمن . في البدء لم يكن ثمة مراقبة ايديولوجية اطلاقا . كان الصراع يجري بين احزاب ذات حدود غير واضحة . فأيام العباسيين دخلت الدولة طرفا في الصراعات الايديولوجية . وقد طفت عند الاقتضاء ، ولكن بشكل نزق غير منظم . وقد يجري عرضا «تحقيق» (محنة) لفرض الحقيقة، حقيقة الدولة . ولكن من يحدد الحقيقة في الواقع ؟ الخليفة وحده مبدئيا. الا انه يستند الى راي العلماء ، الى اجماعهم ، ويستشيرهم . ان واجب الخليفة كما يحدده الماوردي احد منظري ذلك العصر ، هو «ان يحفظ الدين وفقا للمبادىء المرساة التي اتفق عليها قدامى الجماعة (الاجماع) . واذا ظهر مجدد ، او اخذ فرد عرضة للشك بالتذبذب ، فان الإمام يظهر له برهان الحقيقة ، ويجعل من ما هو صحيح امرا جليا لديه ، ويطبق عليه العقوبات الالزامية ، لكي تبقى الديانة بعيدة عن كل تعرض ، والجماعة مصونة من كل عثرة » .

وبالتلازم مع تلك المرونة التي حدثتكم عنها ، والتراخي في الرقابة على الايديولوجيات التحريفية ، ثمة واقع آخر ، هو انعدام وجود الاكليروس بالمعنى الذي نفهمه في ذلك المجتمع . وحين ينشأ تنظيم ما الجماعة، وهذا ما بدأ يبرز خاصة بعد القرن الحادي عشر ، في عصر اصبح فيه عدة دول اسلامية . مذ ذاك فان الايديولوجيات ، والطرائق ، التي تكيف بها كل من تلك الدول الايديولوجية الاسلامية ، ليست هي هي تماما . مذ ذاك تصبح فتاوى العلماء غالبا متناقضة ، ويصبح ثمة مدارس متعددة مقبول بها . فاذا كان لاحدى الدول اهتمام بقضية ما ، فهي ترمي بثقلها للتأثير على مضمون الفتاوى ، ولكن ثمة دول عديدة على العموم ، يمكن لاحداها ان تفرض فكرة ، وللتأتية ان تفرض اخرى . كل ذلك يترك اذن نوعا من المرونة ، ضربا من التلاعب بالافكار ، اكثر بكثير مما تفعل كنيسة مركزية ،

القرن الثاني عشر ما زالوا يعبدون النجوم ، والشمس ، والقمر ... بشكل يتناقض تماما مع روح القرآن ، وحتى مع حرفيته . ومع ذلك اعتبروا كالموحدين ، تحت ستار نوع من التزييف ، كان يحتاج حقا نوعا من الارادة الحسنة للقبول به . ان الخليفة المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣) وقد مر بحرّان ، وعلم بأن هناك أناسا مشركين ، هددهم بالابادة اذا لم يهتدوا الى ديانة توحيدية (الاسلام بالتفضيل ، او اي ديانة اخرى اذا ارادوا) قبل عودته . ولما اخذهم قلق عظيم ، نصحهم احدهم باعلان انهم صابئة . كان الصابئة مؤمنين بدين جرى ذكره بغموض في القرآن ، لم يكن بالتأكيد دينهم ، وقد كان توحيديا . فأعلنوا انهم صابئة ، واستطاعوا بفضل هذه الحيلة ان يحافظوا على عبادة النجوم الوثنية ، التي يدينها الاسلام تماما ، حتى زمن متأخر في تاريخه .

كان ثمة اذاً تجابه بين وجهات النظر ، وصراع ايديولوجي حر ، ومجال واسع جدا أفسح المجال للسخرية ، والشك ، وحتى التهكم ازاء الاشياء المقدسة . ونورد هنا على سبيل المثال ، هذه النادرة التي ذكرها رينان في محاضرته التي القاها هنا بالذات في عام ١٨٨٣ والتي اشرت اليها منذ قليل ، جديرة بأن تلقى على اسماعكم حاليا ، وهي مأخوذة من مؤلف عربي بشكل صحيح تماما . كان فقيه قيرواني يسأل لاهوتيا اسبانيا تقيا سافر الى بغداد اذا كان قد حضر اثناء اقامته في تلك المدينة ، جلسات المتكلمين، اي اللاهوتيين . وينبغي ان نعرف ان المسلمين الاسبان ، كالمغاربة ، كانوا مشهورين خاصة بالتقوى ، والتجرد ، وانهم اقل اتساعا في آفاق الفكر من المشارقة . اجاب الاندلسي : «حضرتها مرتين ، ولكنني حرصت على ان لا اعود اليها» . ـ ولماذا ؟ سأله محاوره . ـ اجاب المسافر : سوف تحكم انت بذاتك . ففي الجلسة الاولى التي حضرتها ، لم يكن هناك مسلمون من كل الانواع فقط ، أصيلون ، وغير أصيلين ، بل كفرة كذلك ، ومزدكيون ، وماديون ، وملحدون ، ويهود ، ونصاري ، وبالاختصار كان ثمة جاحدون من كل الانواع . وكل بدعة لها زعيمها ، المكلف بالدفاع عن الآراء التي تعتنقها ، وكلما كان يدخل واحد من أولئك الزعماء الغرفة ، كان الجميع يقفون احتراما ولم يكن احد يجلس قبل ان يأخذ هذا مكانه . وسرعان ما امتلأت القاعة ، وما ان بدا ذلك حتى تكلم احد الكفرة (اي غير المسلمين) ، وقال : «نحن اجتمعنا للتحاج . وانتم المسلمون تعرفون الشروط كلها . لن تتعللوا ببراهين من كتابكم ، او مرتكزة على سطوة نبيكم ، لاننا لا نؤمن بهذا

ذات تحديدات عقدية الزامية في كل مكان ، كالكنيسة الكاثوليكية . ان تعدد وجهات النظر مسموح به تماما . فثمة مثلا حديث (منسوب الى النبي طبعا) يقول : «ان تعدد الآراء لدى جماعتي هو (علامة رحمة إلهية) » . وأنتم ترون ان هذا يفسح مجالا واسعا لنوع من تضارب الآراء وتنوعها .

ان نظام «الحديث» يسمح بمراعاة التطور الاجتماعي . فالافكار والمصالح العائدة الى الطبقات الجديدة ، او مظاهرها الجديدة لدى الطبقات القديمة، انما يتضمنها الحديث ، وكذلك عاداتها ، وازياؤها ، وأعرافها، وهي مكرسة مذ ذاك . ثمة احاديث هكذا ، تتوافق بشكل بديهي تماما مع نزعات العصر ، اكثر بكثير مما مع عصر النبي . فلو اخذنا على سبيل المثال الاحاديث التي تدور حول مشكلة العنصرية . فثمة واحد ، او اثنين ، تنتسب حقيقة الى عصر النبي ، الا ان الاكثرية تنتسب بالتأكيد الى العصر العباسي ، حيث نشطت الصراعات التي قام بها الموالي ضد العرب للحصول على المساواة . ثمة اذاً احاديث ضد العنصرية على العموم ، ولا يمكننا الا ان نؤيد روحها ، وهي غير صحيحة النسبة دون شك ، ولا تعود الى النبي ، ولكنها مع ذلك مارست تأثيرا كبيرا جدا ، ومحمودا جدا . ثمة عدد كبير من الاحاديث تمدح التجارة ، التي كانت النشاط الرئيسي في ذلك العصر. وليس مستحيلا اطلاقا ان يكون النبي ذاته قد تحدث بعطف عن التجارة ، ولكن من الواضح تماما ان معظم هذه الاحاديث تعكس شروط العصر العباسي . «يوم الدينونة يصطف التاجر الشريف المسلم الى جانب شهداء الايمان» . «ان التاجر النزيه سيجلس في ظل عرش الله يوم الدينونه» . «اذا استفدت مما هو مسموح به ، فان عملك جهاد (مقدس)، واذا استعملته في سبيل عائلتك وأهلك ، يكون احسانا ؛ وفي الحقيقة أن درهما شرعيا من التجارة ، خير من عشر دراهم من باب آخر» .

وهكذا فان كل حزب يبتدع الاحاديث التي تبرره ، أحاديث متناقضة بالطبع . وهذا يسمح بمراجعة دائمة لوجهات النظر ، وبالتالي بحرية فكر كبيرة . لانه يكفي لعرض اية فكرة ، ان تتخذ لباسا اسلاميا سطحيا . ينبغي ان نذكر في حال انه الى جانب الاسلام ، كان ثمة تسامح وحماية للديانتين الموحدتين ، المسيحية واليهودية ، مع استقلال واسع وفق المبادىء التي وضعها النبي ، ولكن دون السماح لهما بالتبشير . هناك ايضا مزدكيون لا يمكن اعتبارهم موحدين الا مع بعض الارادة الحسنة . ثمة ايضا وثنيون، كصابئة حرّان ، الذين كانوا حتى القرن الحادي عشر ، بل وربما حتى

ولا بذاك . ان كلا سيقتصر على حجج يقرها العقل» . وصفق الجميع لهذا الكلام . واضاف الاسباني : انك تفهم انه بعد سماع أمور كهذه ، لم أعد الى ذلك المجمع . وقد عرض عليّ زيارة آخر ، وكانت الفضيحة ذاتها» .

ان شعراء العصر الكبار يقدمون غالبا تأكيدات تجديفية تماما . وهكذا مثلا ابو نوّاس ، الشاعر الكبير الذي عاصر هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٨) . فابو نوّاس يحج مرات الى مكة كي يتسنى له مرافقة حبيبته ، وهو يفصح عن ذلك في أبياته . وهو يود الصلاة على وجهها (وهنـــا تلاعب بالالفاظ) متخذا وجهها قبلة (عمليا ان وجهة مكة هي التي يجب الا تكفأ اليها فـــي الصلاة) ، آخذا منها قبلة . ولديه ابيات تسخر بالقيامة، والدينونةالاخيرة.

هي ذي على سبيل المثال ، ابيات انشدت في الكعبة ، الحرم المقدس في مكة ، عام ٧٠٠ . فقد رووا ان احد حكام مكة منع على النساء الطواف حول الكعبة مع الرجال ، لانه سمع احدهم ينشد هذه الابيات :

فليعش الموسم اي التئام   فلتعش الكعبة اي موعـــدِ
فلتعش اللاتي يثرن الزحام   لدى التماس الحجر الاسودِ

ان النوادر التي يمكن ذكرها وهي تشهد على هذه الحال ، لا تحصى . فمثلا ان احدى سليلات النبي ، سكينَة التي كان يؤخذ عليها قلة التقوى، كانت تقول مبررة ذاتها ببساطة ان اسم عائلتها كان اسم ام النبي . وهذه ماتت والنبي طفل ، فكانت بالتالي وثنية . وعلى العكس فان اختها التي كانت تقواها موضع مديح ، قد اتخذت اسم ابنة النبي ، فاطمة ، وهي على جانب عظيم من التقوى . سوف أورد لكم ايضا على سبيل المثال بعض الابيات الكثيرة التشكيك للشاعر الكبير ابي العلاء (٩٧٩ ـ ١٠٥٨) :

« أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما   ديانتكـــم مكر من القدمــــاءِ
ارادوا بها جمع الحطام فادركوا   وبادوا، وماتت سنة اللؤماء»(...)

« دين ، عبادة أوثان

ثمة ايضا النادرة المشهورة عن الكتاب الذي زعموا ان هذا الشاعـــر الكبير كتبه مقلدا اسلوب القرآن . وقد قيل له : «هذا القرآن رغم كل ما تقول ، لا يعطي الانطباع ، ولا يؤدي نغم القرآن الشرعي» . فأجاب : «دعوه

يقرأ ثلاثمئة سنة في المساجد وعند ذلك ترون !» .

ان التهكم على الحديث ، والسنة النبوية ، رائج . وقد اعطيتكم امثلة على ذلك . هوذا ايضا نص مسند الى مهرج معروف في العصر العباسي : «سمعت عبد الله بن هلال البزاز يروي القصة التالية عن سطوة سالمـــه (ترون كيف ان هذا النص يقلد هنا الطريقة التي تنقل فيها الاحاديث) : اخبرني شخص موثوق به ان اشعب كان يأكل مرة بلحا بصحبة سالم بن ابي جعد (شخص كان يعيش حوالي عام ٧٢٠) . وقد شرع يأكل اثنتين في آن معا ، فقال له سالم : لقد حرّم النبي اكل البلح اثنتين ، اثنتين . اجـاب اشعب : هدىء روعك ! لو شاهد النبي كم هذا البلح رديء ، لسمح لنا بأن نأكل منه حفنات حفنات» .

هي ذي الان روايات عن انبياء كذبة . كانت مرغوبة جدا ، وهي جميعا عديمة الاحترام للدين ، وهذا أقل ما يمكن قوله . هنا على سبيل المثـال نادرتان او ثلاث مأخوذة من ديوان نوادر مشهور ، هو المستطرف للابشيهي (القرن الخامس عشر) «جلب للخليفة المتوكل (٨٤٧ ــ ٨٦١) امرأة كانت تدعي انها نبية عصرها . فقال لها : «أانت نبية ؟» اجابت : «نعم» . فسألها حينئذ : «الا تؤمنين بمحمد ؟» فأجابت : «بلى !» فتابع الخليفة : «الم يقل: لن يكون هناك نبي بعدي ؟» فأجابت : «ولكن هل قال لن يكون ثمة نبيـــة بعده ؟» فضحك وخلى سبيلها» .

وهذه قصة أخرى منقولة عن العصر ذاته : «زعم رجل آخر انه نبي ، في عهد المتوكل وحين مثل امامه ، قال له الخليفة : «انت نبي ؟» فاجاب : «نعم» . فسأله الخليفة : «ما هو برهان صحة زعمك هذا ؟» فأجـــاب الآخر : «ان القرآن الكريم يشهد بذلك حين يقول الله : «اذا جاء نصر الله والفتح ...» . والحال ان اسمي نصر الله» .. قال له الخليفة : «وما هي عجائبك ؟» فأجاب : «أجلب لي امراة عاقرا ، فأعاشرها وتلد طفلا يستطيع التكلم توآ ويؤمن بي» . فقال المتوكل لوزيره ، حسن بن عيس : «إعطـــه امراتك لنرى قدرته العجائبية !» فأجاب الوزير : «أما انا فأشهد بأن هذا نبي الله ! والذي لا يؤمن به فليعطه امراته !» فانفجر المتوكل بالضحـــك وخلّى سبيله » .

وهاكم قصة ثالثة : «كان احدهم يزعم انه نبي . وقد دعي للقيـــام بمعجزة بحضور الخليفة المأمون (٨١٣ ــ ٨٣٣) . فقال : «سوف ارمي لكم حصاة في المياه وسوف تذوب» . فأجابوه : «لا باس !» فأخرج عندئـــذ

حصاة كانت معه ورماها في الماء فذابت الحصاة . فقالوا له : «هذه حيلة ! سوف نعطيك نحن حصاة ترميها لتذوب !» فأجاب : «لستم اكبر من فرعون ولست اكثر حكمة من موسى . والحال ان فرعون لم يقل لموسى : «لا ارضى عن المعجزة التي قمت بها بعصاك وسوف أعطيك واحدة مني ، عليك بتحويلها الى أفعى !» فاستغرق المأمون في الضحك وتركه يمضي». انكم ترون ان هذه النادرة الاخيرة اذا فكرنا بها تلقي الشك على معجزة موسى المذكورة في القرآن .

وهاكم مثلا اخيرا ، حول المنافقين ، العرّافين الشعبيين ، الذين كانوا يروون قصصا كثيرة ورعة يحبها الجمهور كثيرا . كان احدهم يعرف حتى اسم الذئب الذي التهم يوسف . فاعترضه سامعوه قائلين : «ولكن يوسف لم يأكله الذئب» . فأجاب : «اذاً لا ريب ان هذا اسم الذئب الذي لم يأكل يوسف !» .

تلك اذن أمثلة تظهر لنا بداهة (ويمكن ذكر امثلة اخرى كثيرة) كيف كانت ايديولوجية الدولة تلك ، مرنة ، ليبرالية مع سخرية ، تجاه النزعات غير الاصيلة . يمكن بسهولة ذكر عدد لا بأس به من الايديولوجيات ، التي قد لا تحتمل علنا سخريات من هذا النوع . ولكن يمكن لايديولوجية دولة ما مع ذلك ان تتسامح بصعوبة في تخطي بعض الحدود ، وانتهاك بعض الاشكال. مع ذلك ثمة عدد من الناس مدفوعون لانتهاك هذه الاشكال ، وتخطي تلك الحدود . ما الذي يدفعهم الى ذلك ؟ انه لمثير دراسة هذا في ذلك العصر، كمثل صحيح في كل حال بصورة عامة ، لدراسة الايديولوجيات .

ثمة اولا روح التأكيد والمطالبة القومانية (لكي لا نقول القومية في ذلك العصر) . ان الاسلام يُهاجَم غالبا على اساس انه عربي الاصل ، عربي صرف . . لقد اندفع الفرس احيانا (البعض منهم بالطبع فقط) بمطالباتهم القومانية الى حد التهجم على الاسلام بذاته من حيث هو عربي . حتى من داخل الشعب العربي ، يذهب اليمنيون مثلا ، وهم عرب الجنوب المنفصلون بوضوح عن عرب الشمال ، والذين تسود لديهم بعض الافكار ، بعض العقد القومانية تجاه عرب الشمال ، الى حد كتابة قصائد تجديفية تماما . فعندما يقال لهم مثلا : «ولكن عرب الشمال ، خرج منهم النبي ، رغم كل ما تروون» يجيبون : «ليس النبي بشيء عظيم على كل حال» .

ان ما يدفع ايضا الى تخطي الحدود ، هو التجربة الصوفية ، او الاتحاد المباشر بالله . انها تجعل الخضوع للايديولوجيات التي تفرضها الدولة

مستحيلا ، لان المتصوف صاحب افكار تأتيه مباشرة من الله . تلك كانت القصة المشهورة للمتصوف الكبير الذي درسه السيد ماسينيون كثيرا ، عنيت الحلاج ، الذي عذّب ، واعدم عام ٩٢٢ للميلاد ، لانه أعلن اتحاده بذات الله .

الى جانب هذه التجربة الصوفية ، وفي اتجاه معاكس تماما ، دون اي اختلاف في النتيجة ، ثمة نشوة الفكر العقلاني التي سببها اكتشاف الفلسفة اليونانية . يحاول البعض اعطاء هذه الفلسفة اليونانية لباسا اسلاميا ، للتوفيق بين نتائج الفكر العقلاني والدين . تتبلور عبر ذلك نظرية نراها تعاود الظهور في الكثير من الحالات الايديولوجية المشابهة ، وهي نظرية اللغتين اللتين تعبر عن نفسها بواسطتهما حقيقة واحدة . وقد عبر عن هذه النظرية ، او قبل بها ابن سينا ومفكرون آخرون كثيرون، اعتبروا فعليا ان الحقائق التي تقدمها لهم الدراسة العقلانية ، والفلسفة قد عُرضت من جهة أخرى لاوصاف **اكثر خشونة ، بلغة الدين الرمزية** . ولكن ثمة مفكرون آخرون قد ذهبوا أبعد وحتى النهاية . ومن بينهم الطبيب المشهور ، والفيلسوف ، ابو بكر محمد الرازي الذي عرفه اللاتين باسم رازيس (توفي عام ٩٢٥) . فلقد انشأ فلسفة ذرية ، تشكل نظريته عن العالم التي يدخل فيها الخالق في كل حال ، الا انها كانت ضد الاديان والعجائب ، والانبياء ، وحاولت ان تبرهن على ان الشرور تنجم عن التقليد والعادة ، وان الدين يسبب الحروب ، ويعادي الفلسفة والعلم . كان الرازي يؤمن بتقدم العلوم ، ويعتبر ان افلاطون ، وارسطو ، وابقراط ، اكثر عظمة من الكتب المقدسة . وثمة كذلك عالم كبير معاصر له ، بعض الشيء، هو البيروني (توفي سنة ١٠٤٨) اعتبر ان الجزيرة العربية بلد متخلف جدا لانه لم يقدم ابدا شخصا يقارن بسقراط . هكذا كان يفكر اتجاه بكامله يعبر عن نفسه بحرية في ذلك العصر. يجب الاشارة الى ان هؤلاء الاشخاص الذين كتبوا أمورا على ذلك القدر من التجديف بحق الديانة الاسلامية ، قد ماتوا في أسرتهم ، وكان منهم وزراء ، بل وقد لعبوا دورا مهما رغم افكارهم الشديدة البعد عن الدين الاصيل .

ثمة عامل آخر ساهم بتخطي الحدود المسموح بها من قبل الايديولوجية المسيطرة ، هو عامل العلم ، حتى المزيف منه . فالتنجيم مثلا بنى نظرية تعتبر ان كل ديانة تسيطر لمدى محدود من القرون ، وبالتالي فان الاسلام سيتلاشى هو الآخر في مدة معينة ، كانت في نظر بعض المنجمين قصيرة

نوعا ما ، وسوف يحل محله دين آخر ، وهذه فكرة لا يمكن لإيديولوجية الدولة أن تقبلها بالطبع . كما ان المطالبة الثورية كانت تدفع الى الخروج عن الحدود ، كما هي الحال مع بدعة الاسماعيلية ، التي كانت ايضا مطالبة اجتماعية ، ووطنية في آن معا ، مرتبطة بالفلسفة ، والعلم ، تعبر عن نفسها خصوصا في دائرة معارف «اخوان الصفاء» .

٤ ــ الرجعة

كانت حرية الفكر في العصر الوسيط حكرا على النخبة اولا ، وعلى بعض شرائح المجتمع المحرومة ثانيا . وكان يناصبها العداء دفع رجعي لا يستهان به لدى بعض الجماعات ، التي يصعب حقا تحديد طبيعتها من وجهة النظر الاجتماعية . وغالبا ما كان شعب بغداد على الاخص يتظاهر ضد حرية الفكر هذه ، ضد الافكار النخبوية اللادينية . ثمة «تقوية» piétisme اسلامية جماهيرية كان يغيظها ترف الاغنياء ، وتطلب الامتثالية ، والعودة الى نقاوة اسلام العصور ألاولى كعلاج للشرور الاجتماعية ، والخضوع للمساواة في الفقر ، للمثل الاعلى ، للمساواة في العهود الاولى . وهي تطلب التراجع عن الانحرافات ، في العادات ، كما في الافكار . لان هذه الانحرافات تقترن في ذهن هؤلاء المؤمنين المساكين بالسيطرة واستغلال السلطة . ينبغي ان نرى بالتالي ان الفكر الحر ، والعقلاني، في الايديولوجيا لا يتطابق بالضرورة مع افكار الجماهير الشعبية ، وان الجماهير الشعبية هي في الغالب رجعية ، امتثالية . نقول هذا ردا على افكار المؤلفين السوفيات الذين يخلطون كثيرا بين حرية الفكر والعقلانية من جهة ، والنزعات الثورية للجماهير من جهة اخرى . اذ قد يكون العكس هو الصحيح . ان أقل انحراف عن الافكار المعطاة ، كتحفظات بعض المؤرخين الاسلاميين المشهورين بالتقى مع ذلك ، كالعالِم الكبير ابن جرير الطبري ، تحفظات يجري التعبير عنها ازاء عبادة النبي ، والاولياء ، انما تثير ردات فعل عنيفة لدى الجماهير . لقد جرى رجم منزل الطبري المذكور مثلا ، لمجرد انه اعلن عن عدم ايمانه بصحة تفسير واعظ شعبي لسورة قرآنية تفسير يعتبر ان النبي يجلس في السماء على عرش الى جانب الله . ولكن جماهير أخرى ، لا يمكننا ان نحددها جيدا في الحقيقة ، تنخرط في حركات

ثورية ، اجتماعية ووطنية ، ترتبط بفلسفة عقلانية ، لها طابع ديني نوعا ما. هذا ما تؤكده على الخصوص تجربة الحركة الاسماعيلية في القرنين التاسع والعاشر ، التي تشكل اممية حقيقية ، مطلبية ، وجهت من القيروان ثم من القاهرة حركات ثورية في كل مكان ، وقد استندت في ذلك الى كل الشرائح المضطهدة ، وكذلك ايضا الى العناصر الليبرالية ، والحركات المعارضة في داخل الطبقة الحاكمة . ان عقيدتها ترتكز الى فلسفة ذات اصل يوناني تموهت بستار ديني . ان هذه الحركة الثورية الاسماعيلية شكلت خطرا عظيما على المجتمع ، زاده حدة انحسار التجارة في القرن الحادي عشر ، والتطور نحو اقتصاد نقدي ، وغزو الشعوب التركية والصليبيين ثم المغول. ولا يمكن للدولة ان تسمح بالليبرالية ذاتها ، في وضع صعب كهذا . مذ ذاك تأخذ تدابيرها للرد ، تدابير للحفاظ على النظام الاجتماعي اولا . ويمكن اعتبار ذلك بصورة ما طبيعيا ، اذ لم يكن هناك في الحقيقة اية امكانية فعلية لثورة اجتماعية . ان الدولة تأخذ ايضا تدابير لتأمين الامتثالية ، واحترام ونشر الايديولوجية الرسمية . منذئذٍ تسجل تدابير الدولة تلك انحطاط الفلسفة المشبوهة ، في الحركات الثورية الاسماعيلية وغيرها ، لان هذه الحركات اتخذت من تلك الفلسفة قاعدة ايديولوجية . ذلك هو العصر الذي تأسست فيه المدرسة ، اي نظام المعاهد ، والجامعات ، المخصصة لنشر الايديولوجية الرسمية في كل مكان في هذا العصر يقوم تأسيس حقيقي لاضطهاد الانحرافيين ؛ وفيه ايضا تظهر نزعة تأسيس مؤسسات دينية اكثر كنسية . تتجلى مثلا بسلطان القضاة الكبار في الدولة المملوكية ، في سوريا ، ومصر بين القرنين الثالث عشر ، والرابع عشر ، وفيما بعد مؤسسة شيخ الاسلام ، الذي يُعتبر في الحقيقة القائد الاعلى للدين في الامبراطورية العثمانية . هذا هو العصر الذي يحدث فيه ايضا ما يسمى باغلاق باب الاجتهاد ، اي اغلاق باب النقاش ، والبحث اللاهوتي الحر . وفيه تتشكل بشكل صارم المدارس السنية الاربع في حقل الاجتهاد ، والسنة . ومع ذلك فان هيمنة الايديولوجية الرسمية ليست كلية ابدا . فثمة مجموعات صغيرة تفلت منها ، وثمة مخارج متروكة . كما بالنسبة للمجموعات الصوفية ، والاخويات التعاونية مثلا .

وباختصار ، استطاعت الايديولوجية الدينية الاسلامية ان تتكيف كفاية في العصر الوسيط ، كي تلعب دور الايديولوجية في مجتمع اختلف جدا عن ذلك الذي صنعت لاجله . وقد سمحت بتعدد الاتجاهات ، وبحرية فكر

كبيرة ، وبتطور كبير للفكر الفلسفي ، والعلمي . ان ما قاد الى الحد من هذه الحرية ، وفرض الامتثالية ، واحترام حد ادنى من الايديولوجية ، هو ضرورات الدفاع عن النظام الاجتماعي في مجتمع مفقر . ان اسباب انحدار الحضارة الاسلامية ليست عائدة الى الايديولوجية ، او الى الدين الاسلامي . بل على العكس ان الايديولوجية هي التي تكيفت مع ضرورات مجتمع اصبح راكدا .

٥ ـ الازمنة الحديثة

تتميز الازمنة الحديثة بتفوق أوروبا التقني ، والعسكري، والاقتصادي. يجد هذا التفوق تعبيره في الضغط على العالم الاسلامي ، ضغطا يفرض سيطرة مقنعة نوعا ما أحيانا . خلق هذا الوضع بين النُخَب ، وداخل الجماهير مشاعر اساسية ، كالسخط ، والكبت ، والرغبة في الرد . ازاء هذا الوضع وتلك المشاعر ، ثمة ردود فعل آنية . كردود فعل الحكام اولا. وكان من المفروض ان تحصل فورا ، لان على الحكام اتخاذ قرارات فورية. وهي متنوعة ، اصلاحية احيانا ، واخرى محافظة . وتكمن احيانا في اثارة، وتنظيم العصبية ، كما كان الحال مع السياسة الثابتة للسلطان العثماني عبد الحميد ، والتي بقيت مع بعض الشروط ايضا سياسة الحزب الديمقراطي التركي ، كما راينا في الفترة الاخيرة ، حين واجه مثلا حركات اليونانيين بالاضطرابات المضادة . وقد كان ايضا ثمة ردود فعل مباشرة قاسية من قبل الجماهير ، مما ادى الى تلك الشهرة العصبية التي زادتها حدة على سبيل المثال الاحداث التي رافقت التمرد المهدي في السودان (١٨٨١ ـ ١٨٩٩) .

ولكن الى جانب ردود الفعل الفورية هذه ، ثمة في البدء ردود فعل أقل وضوحا بكثير ، ولها في الواقع اهمية اكبر بكثير تاريخيا ، وهي ردود فعل المثقفين . انها أبطأ بكثير ، ولكن لها تأثيرا اكبر في النهاية . ان المثقفين يبدأون باقامة الايديولوجيات . وثمة اتجاهات عديدة لتفكيرهم . فهناك اولا ايديولوجية العودة الى الماضي، والدفاع عن الاسلام كما في ايام الصليبيين. ولكن ثمة فرق كبير بالنسبة للوضع ايام الصليبيين . وذلك عائد لحضور اوروبا حاليا في العالم الاسلامي ، وللتفكك الداخلي ، واقامة ارتباطات اقتصادية ، وثقافية ، وغزو الازياء ، والحاجات ، والافكار ، وكل الامور

التي لم تكن واردة ، او كانت ترد بصورة ضيقة في العصر الوسيط .

اخذ المثقفون يفتشون هكذا عن سر اوروبا . ويحاولون ان يكشفوا عن اسباب تفوقها على العالم الاسلامي . يفتشون عن هذا السر في العلم ، والتقنية ، والحرية ، والمساواة ، والتقدم المادي المرتبط بالتقدم الفكري والاخلاقي . وتجري في البدء محاولة ادخال تلك الافكار في الاطار الايديولوجي القديم ، (تلك هي الخطوة الاولى بالطبع) في اطار الاسلام كما قلت لكم آنفا . فجمال الدين الافغاني يفسر الاسلام مثلا على ضوء الافكار الجديدة ، وقد يكون ذلك بصورة لاواعية . ينبغي ان نلاحظ ان هناك رد فعل مختلف عما في اوروبا . ففي اوروبا توطد الفكر الجديد ، الذي يرافق، ويسمح بتطور العلم ، والتقنية ، والبرجوازية ، منذ القرن السادس عشر وحتى قبل ، ضد فكر، وإطر الايديولوجية القائمة المرتبطة بالنظام الاجتماعي القديم ، ضد الدين ، وضد المسيحية . وعلى العكس هنا في العالم الاسلامي ، فان الايديولوجية القديمة تتعرض لهجوم اوروبا ، وكذلك استقلال المنطقة كلها ، في نفس الوقت الذي يجري فيه نكران كل قدرة على التقدم لديها . مذ ذاك يقوى الشعور بالتضامن معها . ويهم كثيرا ان نفهم هذا لتحديد الخطوات الفكرية ، التي تصدم احيانا عقلانيي اوروبا ، لدى المسلمين على الاخص ، كما لدى شعوب اخرى كثيرة في البلدان المعتبرة متخلفة ، في كل حال .

يجب ان نلاحظ في البدء انه ليس هناك ايديولوجية اخرى غير الدين يمكن تعميمها على المجتمع ، وإقامة وحدة ادبية عليها ، في مواجهة الضغط الاوروبي . صحيح ان هناك مجموعة ضئيلة ، من الناس ، في كل البلدان الاسلامية ، تنبذ الاسلام وتتبنى القيم الجديدة ككل ، والافكار الجديدة ، كالعقلانية ، والعلمية ، والتطورية . ولكن هذا يبقى تيارا نخبويا . ان هذه الافكار الجديدة في الواقع لا ترتبط اساسا بالنزعات العميقة للجماهير . لا بل انها ترتبط في الاساس بالعدو . لقد استغلت الرجعية الحميدية ، بالطبع ، الايديولوجية الاسلامية ، لاهدافها في المحافظة على الاستبداد ، وعلى الهيمنة التركية في الامبراطورية العثمانية . ولكن يمكننا ان نظهر بسهولة عدم تضامن تلك الجماهير مع تلك الاهداف ، ومع ذلك لم يعد ممكنا بعد الان استخدامها بسهولة كرافعة لمناوأة تلك الاهداف . من هنا البحث عن ايديولوجية اخرى لدى الشرائح الجديدة : ان البورجوازية التركية تريد التحرر من الاستبداد ، والشرائح العليا ، والوسطى العربية،

تريد المساواة تحت تأثير الافكار الاوروبية ، وكذلك تحت تأثير قوتها الجديدة ، الناجمة عن الشروط الاقتصادية ، والاجتماعية الجديدة . لذا ثمة دعوة لدى هذه الشريحة الجديدة ، الى ايديولوجية جديدة ، هي القومية ، الى جانب الاسلام . بعد ذلك ، وبناء لرغبتها في خلع نير القوميين القدامى البورجوازيين الكبار ، الذين يتفقون مع الامبريالية الاوروبية منذ الان ، ونير «الاقطاع» ، وقعت الانتلليجنسيا ، والبورجوازية الصغيرة الجديدة ، والاقليات غالبا مع قسم من العمال ، والفلاحين النخبويين ، تحت اغراء الشيوعية .

ومهما يكن فان هذه الظاهرة مهمة للغاية ، فثمة منذ الان تعدد في الايديولوجيات . ونحن ندرك ، خاصة بعد صدور كتاب مانهايم حول الايديولوجية ، والطوبى ، نتائج هذا التعدد ، بفعل تعدد الايديولوجيات ، بالنسبة لحرية الفكر .

ان ما يهم عموما ، ليس اللجوء الى الدين الاسلامي لتلوين الخيارات، وتبريرها ... فالاسلام لم يعد ايديولوجية شمولية . والفرق بيّن عندما نقارن هذه الفترة مع العصر الوسيط . ففي العصر الوسيط كان يتخلل الاسلام تيارات دخيلة اصلا ، وقد كان يستوعبها ويجعلها اسلامية ويكرسها . ولكن باب الاجتهاد مغلق الان ، وكذلك الحديث ، فلا يمكن بعد ان نضيف حديثا يجعل النبي مثلا يدين الملكية الفردية ، او اشياء من هذا القبيل . منذ الان ، كل المحاولات لاستخدام الاسلام وحده ، كإيديولوجية هي رجعية (كما يفعل الاخوان المسلمون) ، او فاشلة او متخطاة (كحركة العلماء في الجزائر) . ان التيارات الايديولوجية الاخرى اضحت مقبولة منذ الان ، من حيث هي كذلك ، الى جانب الاسلام . منذ الان هناك جمع بين الاسلام والقومية ، بين الاسلام والشيوعية ، اما في العصر الوسيط فلقد كان المرء مضادا للصليبية ، من حيث هو مسلم ، او مع الحط من الاقوياء، من حيث هو اسماعيلي .

تلك من الان فصاعدا طريق التعدد الايديولوجي . والخلافات لا تدور بعد على واقع التعدد ، ولكن على عدم توافق الايديولوجيات الخاصة مع الاسلام . ان هذا الموضوع قد عولج خاصة في اوروبا مرات عديدة وبشكل يبدو لي كما سبق واشرت ، خاطئا اساسا في مسيرته ، لانه يعتبر الايديولوجيات اغلب الاحيان جامدة . هكذا على سبيل المثال ، نشر احد الدارسين الشباب للحضارة التركية ، كتبا حول الاسلام . تجدون في

احدها رسما بيانيا على شاكلة جدول فيثاغورس حول توافق الاسلام او عدم توافقه، معالراسمالية الليبرالية اولا ومع الشيوعية ثانيا. ثمة مدخلان، وعدد من الموضوعات المختارة ، الملكية مثلا . يجري تعيين من هو مع الملكية ومن هو ضدها . فالشيوعية كما يبدو ضد الملكية الفردية ، بينما الاسلام والراسمالية الى جانبها . وفي حقول اخرى ، على العكس ، يساير الاسلام الشيوعية ضد الراسمالية الليبرالية .

ليس لهذه اللوحة معنى كبير ، لان كلا من الايديولوجيات المتجابهة ، كما اشرت واكرر ، ذات وجوه عدة . ان الاتجاهات العميقة لمجتمع ما ، وضروراته ، تخلق ايديولوجية ضمنية ، تحول من الداخل الايديولوجيات الموجودة ، وتجعلها متوافقة حتى عندما لا يكون ذلك منطقيا . وانا ارجعكم الى مثال دامغ بخاصة ، هو كتاب ويل هربرغ حول الديانات في الولايات المتحدة ظهرت له ترجمة فرنسية حديثا . سوف ترون فيه ان الدين الكاثوليكي ، والديانة البروتستانتية ، والدين اليهودي ، في الولايات المتحدة تحولت جميعا من الداخل حتى انها لتعبر الان عن نمط الحياة الاميركي ، انها في الحقيقة دين نمط الحياة الاميركي ، تحت وجوه ثلاثة مختلفة قليلا ، بعيدة جدا عن نقطة الانطلاق لكل ديانة منها . ان كاثوليكيا اميركيا في الواقع ، او بروتستانتيا ، او يهوديا ، هم اكثر تقاربا بكثير الواحد من الآخر ، من كاثوليكي اميركي الى كاثوليكي فرنسي او اسباني . كذلك أمكننا ان نرى في فرنسا مثلا منذ عشرات السنين تحولا من الداخل في الايديولوجية الكاثوليكية لدى الكثير من اتباعها في الخلاف بين الدعوى الفرنسية والبابوية . ان الدعوى الفرنسية التي يقودها ملحد معلن كان يمدح الكاثوليكية كدين دولة ، ذي عقائد خاطئة اطلاقا ، ولكنه ضروري سياسيا بالنسبة لمملكة فرنسية ، تقليدية ، ثابتة ، وقوية . لقد رأينا ، عندما ادان البابا الدعوى الفرنسية، ان كاثوليكيين مؤمنين قد بقوا مخلصين لهذه الحركة و«يصلون لله كي ينير البابا» .

بديهي ان ايديولوجية الدعوى الفرنسية لم تكن تتوافق مع مبادىء الكاثوليكية ، ومع ذلك كان هناك عدد كبير من الناس يعتبرونها متوافقة ، تحت ضغط ضرورات موقعهم السياسي ، والاجتماعي ، والايديولوجي . بمكن ان نذكر ايضا ، وذلك كي نعود الى الميدان الاسلامي ، نادرة نموذجية من كتاب حديث لاحد الرحالة الشباب . فقد فوجيء بأن يصادف في العراق شابا كاثوليكيا يأخذ عليه عدم حضوره القداس يوم الاحد ، وخاصة

عندما علم ان هذا الكاثوليكي المتحمس متعلق بالشيوعية . فأوحى له بلطف ان الشيوعيين ماديون لا يؤمنون بالله . فأجاب الشاب بعنف ان ذلك مجرد وشايات كاذبة . فالشيوعيون بنظره كاثوليك جيدون وعلى راسهم نيكيتا خروشوف . وكمسيحيين يجب دعم الشيوعيين بداهة لانهم مع المساواة بين الطوائف .

هنا تكمن كما اعتقد حقيقة الماركسية العميقة ؛ فما يهم في التاريخ قبل كل شيء ، هو الاتجاهات العميقة ، التي تنبع من اوضاع اقتصادية ، وسياسية ، واجتماعية ، والايديولوجيات انما تتكيف معها او تموت . من هنا تفوق الماركسيين كما اعتقد في التوقعات التي ترتبط بهذه الموضوعة، هذا التفوق الذي يظهر بقوة وبداهة في حقل التاريخ المعاصر للشرق الادنى الاسلامي . فمنذ عشر سنوات لا اكثر ، كان اللاماركسيون يناقشون بصرامة لمعرفة ما هي المشكلة الاساسية في الشرق الادنى . كانوا يناقشون على صعيد عدم توافق الايديولوجيات ، والاديان ، لمعرفة ما اذا كان الاسلام ممالئا نوعا ما في مبادئه للشيوعية او لا . والحال ان ليست هذه هي المشكلة وقد كان الماركسيون آنذاك حتى الاكثر محدودية بينهم ، والاكثر عقدية ، والاقل ثقافة ، يرون بوضوح اكثر. لم ينشغل الماركسيون بموضوع عدم توافق الايديولوجيات ، الذي لم يكن له اهمية حاسمة ، بل اهتموا بمسألة ضرورات التطور السياسي ، والاجتماعي ، في البلدان الاسلامية. كانوا يتنبأون ان هذه البلدان التي لم يكن لها اي مصلحة في الانضمام الى الكتلة الاطلسية التي ارادت استخدامها اطلاقا ، سوف تصل في مهلة زمنية محددة ، على كل حال ، الى وضع حيادي ، وحتى الى تحالف مع الكتلة الاشتراكية . وهذا ما حصل بالفعل . ولا يعني ذلك بالطبع انه ليس هناك اي قوة للايديولوجية . فمن المؤكد انها اسهل تكييفا من الداخل ، منها مهدمة من الخارج ، والعمليتان تندمجان كما يقول ايضا بارينغتون مور بصدد السياسة السوفياتية : «يمكن (بنجاح) ان نستعمل ايضا وندمج رموزا قديمة ما زالت توحي برد فعل انفعالي ممالىء في شروط جديدة جد مختلفة » .

ضمنية ـ مضمرة

اذا سلمنا بذلك ، فما هي المسألة الاهم حاليا ؟ انها تكمن في تحديد

الايديولوجية الضمنية التي يفرضها وضع البلدان الاسلامية . ويصعب صياغة هذه الايديولوجية الضمنية . رغم ذلك فانا اعتقد انه يمكن تحديد بعض الاتجاهات الكبرى . ينبغي اولا كما يفرض الوضع الاعتراف بقيمة التحرر الوطني . والحال ان الماركسية هي الوحيدة بين الايديولوجيات المطروحة على الشعوب الاسلامية ، التي تقدم نظرية لهذه المشكلة ، صحيحة كانت ، ام مغلوطة . ان النظرية اللينينية حول الامبريالية هي الوحيدة التي تفسر المشكلة الاساسية التي تصطدم بها البلدان الاسلامية حاليا ، والتي تحدد القوى التي يصطدم بها جهد التحرر الوطني لدى هذه الشعوب . ان ايديولوجية ضمنية ينبغي ان تأخذ بعين الاعتبار ايضا التقدم المادي كضمان للاستقلال والكرامة ، وان تدفع الى تفاؤل خلاق . يجب ان تعترف بقيمة العلم الذي يؤمّن التقدم . والحال ان هذه القيم معترف بها لدى الماركسية، وان لم يكن التحرر الوطني مفهوما اساسيا في الماركسية الاصلية . ولكن ماركسيي اليوم ، والماركسيين المؤسّسيين وضعوه في الواجهة . وعلى العكس ، يصعب ان تعترف الليبرالية الراسمالية بهذه القيم ، لان مصالحها تنتصب ضد مصالح التحرر الوطني ، ولان ايديولوجيتها الحالية متشككة ازاء التقدم المادي والعلم ، لانها لا يمكن ان تطرح نمطا من التطور المادي مستقلا وسريعا . وعلى العكس من ذلك فالاسلام يمكن ان يعترف بها ، وفقا لتأويلات سهلة ، اكثر بكثير من المسيحية ، لان الاسلام كان دائما ، رغم بعض الاتجاهات المعاكسة ، الى جانب الفعل في العالم ، لخلق مملكة من هذا العالم . ان السلبية ازاء العالم ، والاتجاه الحصري ازاء المشكلات الوجودية المحلولة ، ضمن فهم سلبي ودون فضول ، تجاه ارادة الله ، كانت السمات المقدسة لدى الاسلام في فترة معينة من الوضع الاجتماعي ، حيث الفعل والفضول كانا غير نافعين او مشؤومين . ولكن الحق مع جمال الدين الافغاني في هذا الصدد ، فاذا عدنا الى الاتجاهات العامة ، والبدائية للاسلام ، يمكن ان نجد بصورة اسهل بكثير مما في المسيحية ، مبادىء ، وأطروحات دينية ، ذات طبيعة تكرس وتعترف بهذه القيم الضرورية حاليا للمجتمع الاسلامي المعاصر ، وهذا هو الاهم .

يجب ان نأخذ ايضا بداهة بعين الاعتبار الاختلافات في قوة السنة الاسلامية وطابعها . بصورة عريضة يمكن تعيين اتجاهات متنوعة . فهناك اولا التقليد السني حيث تعبر قوة التقليد الناتجة عن تأطير ايديولوجي للفرد ، عن نفسها بمظهر شبه عسكري ، هذا المظهر العسكري الذي صدم

ليفي ستراوس مثلا ، ولكن مع القليل من الاطر الكهنوتية . وثمة بمواجهته تقليد شيعي ذو أطر كهنوتية أفضل تنظيما ، ونظرية اكثر سلطوية ، ولكن ثمة مكان فيها للتصوف ، والتوجه الشخصي . ان القوة النسبية لهذه التقاليد في كل حال ، لا تعتبر في ذاتها ، ولكن يشرحها التاريخ الاجتماعي والسياسي لتلك البلدان . ولكي نأخذ بعض الامثلة السريعة ، نرى ان في العراق تعددا للايديولوجيات ، والتقاليد ، والسلالات ، يلعب بالتأكيد دورا في تفسير الوضع الحالي جزئيا . اما في مصر فثمة على العكس سنية حصرية ، وسيطرة ساحقة للايديولوجية السنية على الجماهير ، وحقد خاص من العالم الاجنبي ، الغني ، الترف ، الذي يحتقر في آن معا هذه الايديولوجية ، والعالم البلدي المتضامني . هكذا . ان الحقد والعداء الشديدين يتوجهان خصوصا الى الارستقراطية التركية ، والاقليات (التي احتكرت طويلا التجارة الخارجية والوظائف التي ينجم عنها الثراء) . اما في الجزائر ، فلقد تفككت الايديولوجية القديمة ، على يد الاستعمار ، وبالتالي فان الجماهير تتضامن نوعا ما معها كما في مصر ، رغم رد الفعل ضد القضاة العملاء والمتدينين . ولكن ثمة ايضا تعدد ايديولوجيات بفعل الاحتكاك المباشر محليا ، وبواسطة العمال المهاجرين في فرنسا ، بنمط الحياة الحديث .

يبقى ان ندرس وضع الاسلام في المنافسة الحالية بين الايديولوجيات. ففي حالة تأزم اجتماعي كبير كما يحدث حاليا ، في فترة صراعات ، وتضحيات ضرورية ، ثمة ضرورة لايديولوجية قوية ، ذات بنية جماعية مضغوطة ، تؤطر الناس وتقدم لهم حوافز حياة عامة ، وتعير انتباهها الى حاجاتهم الخاصة ، وتجيب على اسئلتهم ، وتقدم اهدافا لنشاطهم . ولكن يجب الانتباه الى انه ينبغي ان يتعلق الامر بأهداف مقبولة في مثل وضعهم، اهداف مرغوب بها ، اهداف تجذب من نتوجه اليهم ، وليس اية اهداف كما اعتقد العقداء الجزائريون الذي اراد تبني مناهج ماوتسي تونغ . ينبغي ان تعبر هذه الايديولوجية بواسطة رموز واضحة بسيطة ، ومثيرة للحماس . ان القومية نجحت في صياغة ايديولوجية ملبية للحاجات الحالية ، حاجات انتقالية لمجموع المجتمع ، وحاجات اكثر دواما للبورجوازية ، والاطر . ولكنها لم تنجح في البلدان العربية في خلق بنية تنظيمية ترافقها ، كما كان الحال مع القومية الالمانية والايطالية ، رغم بعض المحاولات كالاتحاد القومي في الجمهورية العربية المتحدة . وعلى العكس

فان القومية نجحت في تركيا في خلق هذه البنية التنظيمية ، من هنا علمانية النظام : اذ تشكلت لديهم القناعة بامكانية الاستغناء عن الاسلام . في كل مكان مع ذلك ، ثمة ضرورة للجوء ، مؤقتا على الاقل ، الى البنى والرموز، التي يقدمها الاسلام ، من هنا الطابع الديني للنضال الوطني الذي طالما اخاف الليبراليين الاوروبيين ، وهو طابع ديني عرضه ورغم ذلك كانوا يخشون ان يساهم في خلق دولة تيوقراطية ، دينية ، كهنوتية ، ثمة مثال واضح هو اجتهاد جبهة التحرير الوطنية في المحافظة على رمضان في فترة معينة من نضالها . فكحد ادنى يقدم الاسلام رموز تمثل قوماني ، ومقاومة للدمج . هكذا مثلا بالنسبة الى الختان في جمهورية آسيا الوسطى السوفياتية الاشتراكية . ولكن ثمة خطر بالطبع على دولة تريد ان تكون متعددة الاديان ، وعلمانية .

ان الاسلام ، رغم كل شيء ، عاجز بمفرده . ان يقدم بنية ولكنها ليست قوية كفاية ، يقدم رموزا ، ولكن هذه الرموز لا تتناسب لوحدها مع الصراعات الجارية . ان الاهداف التي يمكنه ان يطرحها كدين ، كالخلاص الفردي ، والدولة التيوقراطية ، لم تعد تجد صدى كافيا . والدليل على ذلك فشل الاخوان المسلمين امام القومية الناصرية . من قبل كانت القيم الاخرى هي التي يعاد تأويلها ضمن منظور الاسلام . هكذا ففي الصين مثلا كان الاسلام في القرن التاسع عشر يعيد تاويل الكونفوشية ضمن منظوره. كان يؤكد ان مذهب المحمدية الصرف جلبه الامبراطور الاكبر ، اول عاهل أسطوري في الصين ، فوهي في الالف الرابع قبل الميلاد . وقد حمل الى الصين من الجزيرة العربية . ثم تبدل مذهب فوهي مع الوقت ، ولكن الكونفوشية تشتق منه وان فقد بعض مفاهيمه . ان المثقفين الكونفوشيين هم جزئيا مسلمون دون علمهم . وبالتالي فالاسلام هو التقليد الحقيقي في الصين ، والتقليد الكونفوشي قد اعيد تأويله ، بالنسبة للاسلام .

ان ما يجري الان هو العكس تماما ، اذ يعاد تأويل الاسلام تبعا لقيم الايديولوجيات الاخرى : كالقومية العربية ، وحتى الشيوعية ، لان الشيوعيين المشارقة اعادوا تأويله غالبا ، واستخدموا الاسلام مرارا ، لتمجيد القيم الشيوعية ، والصراع ضد الاغنياء ، والامبريالية ، والثورة . ان الشيوعية انما تقدم البنى والرموز والاهداف والاطارات ، ولقد كانت لها فرص كبيرة في الماضي ، ولكن ارتباطها باستراتيجية أممية قد ورطتها،

في حين ان الجماهير لم تكن مستعدة لتبني مهمة اخرى غير اهداف التحرر الوطني . ان القمع لعب ايضا بالطبع دورا كبيرا جدا في تفويت الفرص عليها . ان الشيوعية تستطيع الان بعد كسب معركة التحرر الوطني في كل مكان تقريبا ، وعندما يشتد التوتر ، والصراعات حول توزّع التضحيات، ان تقدم بسهولة اكثر ايديولوجية للطبقات التي تتجه البرجوازية الى التضحية بها . يمكن ان تقدم ايضا ايديولوجية ، وبنية فعالة اكثر لبناء اقتصاد جديد متحرر من التبعية الاجنبية ، مما يفرض تضحيات ضخمة واذا لم تكن هي بالضبط ، لاسباب محتملة عائدة الى ارتباط أممي ، فسوف يكون ثمة شكل منافس من القومية المتمركسة . في هذه الحالة ، يمكن للاسلام ان يخدم كراية لمقاومة البرجوازية . يمكن ان يقدم لها رموزا وإطارات ... باستخدام قوة التقليد الثقافي . ولكن الشيوعية ، او القومية المتمركسة ، يمكن ان تستمر في اغراء جزء من الكوادر الدينية الاسلامية ، كما تفعل حاليا ، ولا يبقى الرنين الاسلامي وحدانيا في هذا المجال .

في كل حال فان الاسلام ليس عاملا بسيطا ، ولا عاملا صارما ، ولا عاملا منعزلا . انه ليس اكثر عجزا من ايديولوجية اخرى عن التكيف ، او التكييف مع ضرورات جديدة . ويبرهن على ذلك كل التاريخ الفكري للعصر الوسيط. ولم يكن سببا للجمود، أو القسوة ، او العصبية ، او انقطاع التقدم الاجتماعي ، ولا لسجن الفكر الحر ، وفي كل حال ليس اكثر من اي ايديولوجية اخرى . ان الشعوب الاسلامية ، مع الاسلام او بدونه ، يمكن ان تتقدم او تتقهقر ، ويمكن لحكوماتها ان تكون شمولية ، او ليبرالية ، ولجماهيرها ان تنفتح على تيارات فكرية متعددة ، او تتعلق بعصبية بالامتثالية ازاء العقائد القديمة ، او الجديدة . فهذا يتعلق بعوامل عديدة، ليس الإرث الثقافي الاسلامي المتنوع ، اكثر بكثير مما يقال ، الا واحدا من جملة عوامل ، وليس هو الاقوى بينها على كل حال . ان اللعبة لم تلعب، ولم تُخسر مسبقا . ان الامم الاسلامية ستكون ، ما تجعل منها شعوبها وقياداتها . ثمة دور عظيم ينتظر ان يلعبه كل الذين يستطيعون ان يوجهوها نحو التقدم والحرية . وليس هناك حرية يمكن ان يحافظ عليها طويلا ، دون حرية الفكر .



٢ ـ إشكالية دراسة العلاقات بين الاسلام والشيوعية

هذا المقال كان اسهامي في مناظرة مهمة اقيمت في بروكسل ، من الحادي عشر الى الرابع عشر من ايلول ١٩٦١ ، حول السوسيولوجيا الاسلامية . وأنا انصح بحرارة ، كل الذين تهمهم المشكلة ، بالرجوع الى اعمال هذا الحوار . اذ سيجدون فيه مادة غنية يقدمها اختصاصيون من طراز رفيع ، بغض النظر عن الراي في التحليلات السوسيولوجية التي قدموها ، احيانا بشكل ضمني فقط .

ويلاحظ دون عناء من قراءة هذا المقال اني اجتهدت في تعميق التامل، الذي يشكل النص السابق مرحلة سابقة له . كنت قد رفضت انطلاقا من التزامي بخط ماركسي سلبي على الاقل ، ان اعتبر الدين عاملا خارج العوامل الاجتماعية ، وفوقها ، ذا سمات ثابتة ، ولا ينالها تغير المجتمع الذي يعتنقه. وكنت قد بدات مقارنة مع ايديولوجيات غير دينية ، على رأسها الشيوعية، التي كنت افهمها انطلاقا من تطوري السياسي الحديث العهد آنئذ على انها ليست هي ايضا مذهبا «علميا» ، وبذلك ثابتا، (مهما بدا ذلك غريبا نظرا للتطور غير المنقطع في العلوم «العادية») معبرا عن الحقيقة الواحدة ، ولكن ـ جزئيا على الاقل ـ ايديولوجية ، حساسة جدا بالنسبة للتغييرات في قاعدتها الاجتماعية ، ولوضع هذه القاعدة ، ولمحصلة حركية الجماعات . . .

اردت من ناحية اخرى ان اتخطى دراسة «تجريبية» صرفة ، وتصنيفا للوقائع كما يفعل المؤرخون غالبا ، وعلماء المجتمع وخصائص الشعوب ، تلك الوقائع التي يصنفونها غالبا ضمن اطارات موجودة مسبقا ، تعرض لهم دون ان يعوا الافتراضات المسبقة المتضمنة في هذه الاطارات . ولكوني لم اجد ، كما سنرى ، في المقولات التي يقدمها عبور سريع بالمذاهب السوسيولوجية ، مفاهيم ملائمة لهدفي المضمر ، توجب عليّ ان ابني بذاتي مفاهيم اطارية . في الواقع كان الامر يتعلق بتفسير التشابهات البديهية ـ الى جانب التباينات ، التي لا أحاول التقليل من شأنها ـ بين الاسلام (وديانات اخرى) ، والشيوعية ، (وإيديولوجيات اخرى) ، بانتسابها الى مقولة واحدة تؤدي الى قرابات بنيوية .

ان النتيجة التي توصلت اليها ، في بناء مفاهيم ، بدت لي جديدة ، للحركة الايديولوجية ، وللايديولوجية الضمنية ، تم الوصول اليها اساسا بمنهج استقرائي ، قد تأثر بأفكار عامة بالتأكيد . وأنا اصر على ذلك لان

الدرجة تطورت في السنوات العشر المنصرمة منذ تحرير هـــذا المقال ، وخاصة في بعض الاوساط الماركسية ، من بناءات استبطانية ، او حتى تأويلية ، اي في هذه الحالة الاخيرة ، بناءات تحاول ان تستخرج من نص ماركسي ، ذي «العلموية» المعتبرة مضمونة على اساس انتماء المعلم للحركة البروليتارية ، افتراضاته الاولية الضمنية المعبرة عن واقع كل مجتمـــع ممكن . وتكون النتيجة تقييد الوقائع في سرير المفاهيم النظرية الضيق . والحال انني اعتقد دون نكران كون الوقائع المحذورة ليست معطيات خاما صرفة ، ضمن حدود معينة ، بمقاومة الواقع امام البناء النظري الصرف ، اذن بامكانية الحصول على موافقة الجميع المضمرة على الحقيقة الموضوعية لبعض الوقائع على الاقل . ومن هنا ينبغي الانطلاق .

لقد انطلقت اذن لبناء مفهومي حول «الحركة الايديولوجية» (واترك الان جانبا مفهوم الايديولوجية الضمنية الذي قد يثير تفسيرات مشابهة) من ملاحظة التشابه بين بعض الظواهر ، المرساة تجريبيا ، في اطار بنى متباعدة الواحدة عن ألاخرى في الزمان والمكان ، ضمن سياقات تاريخية واجتماعية مختلفة . لقد حاولت ان أحدد مفهوما ، بنية نموذجية يمكن ان تتضمـن على الاقل ، عددا من البنى التجريبية ، والتعبير عن التشابه بين الظاهرات التي أمكن ملاحظتها فيها . وهذا يفترض انه ، ضمن شروط تاريخيـــة واجتماعية متشابهة نوعا ما ، من بعض الزوايا على الاقل ، يظهر نموذج من التجمع مرتبط بنموذج آخر من نظام الافكار ، يفرضه الوضع في خطوطه الكبرى ، ويفترض تكوينه ، لكون الامر يتعلق ببنية ، سلسلة من القسمات الخاصة ، وحركية خاصة ، ومجموعة من النتائج المتشابهة .

وهكذا اتبعت طريقة ، تافهة في الحقيقة ، ولكنني امنح نفسي هنا فقط متعة الاشارة — لمضاعفة الانزعاج لدى بعض الماركسيين المقصودين اعلاه — الى ان ماركس هو الذي أوحى بها ، منذ بداية طريقه العلمي ، عندمـــا اقترح استبدال «التامل» «بالعلم الحقيقي الوضعي» ، و«الفلسفة المستقلة» بجميعـــة Syntfèse النتائج الاكثر عمومية التي يمكن تجريدها انطلاقا من دراسة «التطور التاريخي للناس» . انها جملة تشكيكية يمكن لماركسيينا الايليين Eléates المعاصرين نبذها في تيهانات الفتوة لدى معلمهم ، ولكنها بقيت ذات أصداء حتى نهاية حياة الجهد لديه : «سوف نجد بسهولة مفتاح هذه الظاهرات ، بدراسة كل من هذه التطورات على حدة ، ثـــم بمقارنتها بعدذاك ، ولكن لا يمكن الوصول اليها ابدا بواسطة مفتاح عمومي

لنظرية تاريخية فلسفية فضيلتها العليا في كونها ما فوق التاريـــــخ» (ماركس ١٨٧٧) . ينبغي الاشارة الى ان هذه «النظرية التاريخية الفلسفية» التي يفضحها ، هي التعميم الخارجي الماورائي لنظريته الخاصة ، حتى انه يتهم النارودنيكي نيكولاي ك. ميخايلوفسكي وهو «رجل ذكي» كما يقول ، يحاول ان يكون تلميذه المتحمس ، باستنباطها . وليس ذكاء منافسيه هو الذي ننكر .

انني لا ادعي مع ذلك ، ان تحديد البنية المذكورة الذي وصلت اليه لم يتأثر ـ على الاقل باللاوعي ـ بالافكار العامة التي اتخذها من بنية المجتمعات وحركيتها . ثمة حثالة محتومة من اللاموضوعية في كل بحث ، واكثر من ذلك ، في كل جهد مفهمة وتنظير ـ وليس هذا مع ذلك سببا لتفتيت مفهوم الموضوعية بالذات كما يفعل بهمـــــة المتأدلجون edéologisés والايديولوجيون ، لان ذلك (عكس ممارستهم الخاصة) يعتبر تخليا عن كل امكانية في الخطاب ، والنقاش بين أفراد ينتمون الى ايديولوجيات مختلفة. ان مقياس الصحة الجزئية او الكلية للمفهوم المبني سيكون امكانية تطبيقه او لا بشكل مثمر نوعا ما في دراسة « حركات » اخرى من هذا القبيـــل . وان لم يكن ثمة حقيقة صالحة للجميع على الاطلاق ، فباسم ماذا يراد اقناعي بحقيقة الزعم انه « ليس هناك حقيقة » ؟

ان اثبات كون هذا المثال من « الحركة الايديولوجية » ليس بدون بعض التوافق مع الحقيقة الاجتماعية ، على ما يبدو لـي ، انما يكمــن في كوني وجدت بطرق مستقلة ، نتيجة اتجه اليها بحائثة متنوعون كنت اجهلهم آنذاك وكان على آخرين غيرهم أن يتجهوا اليها . هكذا أبرز ويلهلم . اي . موهلمان مفهوم الحركة في اطار السوسيولوجية الدينية ، التـي يتجـه ضمنيـــا ـ وضمنيا فقط ـ الى تخطيها . ومهما تكن التحفظات التي ابديهـا حـول نقاط مختلفة من مؤلفه (خاصة عندما يتطرق الى حركات العالم الاسلامي المعاصر) ، فأنا لا استطيع الا ان اوافق على ملاحظته التي ترى « ان الفهم التقليدي لتاريخ الديانات هو جامد كثيرا ، وقليل الحياة جـدا ولا يأخـذ بالاعتبار الا قليلا التبدل البنيوي في المضامين الدينية ، العائد الى العبور من مرحلة «الحركة» الى مرحلة «المؤسسة» . ان هذا استعمال «للحركة» ضمن معنى أضيق مما أفعل لانني اعتبرت المؤسسة تلقائيا مرحلـة مـــن «الحركة» ، وانا ابسط خاصة هذا المفهوم الاخير الى ما وراء الحقل الديني كما أشرح في المقال ادناه .

كذلك تستعمل ماريا ايزورا بريرا ده كيروز باكتمال تعبير «الحركة» في كتاب قيم خصصته « للحركات المسيانية » . ولكن تفكيرها تمحور حول المسيانية وهي ايديولوجية (بالمعنى الواسع) لا تبدو الا حالة «خاصة» من ايديولوجية «الحركات الايديولوجية» . فهي تحاول مفهمة المسيانية ، وليس الحركة التي لا تعطيها تحديدا شاملا ، وترفض بصراحة ان تربط في مقولة مشتركة مسيانيات المجتمعات التقليدية ، والمذاهب السياسية المعاصرة . ويبدو لي ان التوافقات الساطعة بين بعض حالات هاتين المقولتين تبرهن على أنها غير محققة الا جزئيا . واشير الى انه اثناء بحثي في السوابق أهملت (في حين أستفيد منها ضمنيا) مفهوم «الحركة الاجتماعية» المألوف مع ذلك لدى الاختصاصيين في علم النفس الاجتماعي . وفي الظاهر ، كان يبدو لي بعيدا عما كنت أضمر ، بقدر ما كنت على معرفة به . لم أكن اعرف منه الا تنظيرات غير كافية . ان مراجعة هذه المقدمة جعلتني أتفحص عن كثب العلاقة بين هذا المفهوم ، وذلك الذي حاولت تحديده .

هذا زيادة على انه في مؤلفات قد ظهرت أثناء ذلك ـ خاصة في سوسيولوجية العمل ـ لألين تورين ـ كانت «الحركات الاجتماعية» (التي يفضل هذا الاخير تسميتها «حركات تاريخية ») تأخذ حجما أقرب من الظاهرات النوعية التي كانت تثير اهتمامي . ولقد جرني ذلك الى الرجوع للدراسات الاكثر قدما حول «الحركات الاجتماعية» التي رجع اليها ، على الاخص ، ولهالم موهلمان .

يمكن أن نرجع تعبير «حركة اجتماعية» الى لورنز فون ستاين ، الذي يعتبر فعلا من اوائل الذين اعلنوا ضرورة وجود علم مجتمع يضع في قلبه بالضبط «الحركة الاجتماعية» . أما مثله على ذلك فكان الحركة البروليتارية الفرنسية في سنوات ١٨٤٠ التي اعتبر مذاهبها الاشتراكية ، والشيوعية ، كتنظيرات .

بعد ذلك تطور المفهوم وانتشر خاصة في سنوات ١٩٣٠ أمام مثال النازية ، والفاشية ، ولكن البعض وخاصة الاختصاصيين في علم النفس الاجتماعي دمجوا فيه «حركات» ذات طبيعة جد مغايرة . وهكذا كان ر.م. ماك ايفر ، في كتابه الصادر سنة ١٩٤٢ حول السببية الاجتماعية ، يدعو باسم « حركة اجتماعية » «الدفاع عن برنامج عمل ، او مذهبا يوحي ببرنامج عمل ، بشكل متفق عليه » .

انها «فعل احداث سبب بشكل منظم» . مذ ذاك ، يمكن ان يميز بين

واذا كانت «الطوبى» الاولى قد استطاعت أن تكون في أساس اعمال نقابية ، يتضح ان الثانية لم تؤد الى أي شيء مشابه . ومع ذلك فان توران يؤكد ان «حركة تاريخية» لا يمكن ان توجد دون الاستناد الى مبادىء ثلاثة : مبدأ التماثل الذي يضع الاساس لمطالباتها ، ومبدأ المعارضة الذي يعين الخصم وطبيعة الصراع ، ومبدأ الكلية الذي يضع عملها تحت راية القيم والاسباب ذات الصحة المفترض شمولها . ان هذا انموذج «مثالي» «كامل»، بالنسبة اليه يمكن تحديد حركات «كثيرة اللاكمال» «مبتورة» «بدائية» لا تستلهم الا واحدا من هذه المبادىء ، او اثنين .

ان غي روشيه ، كما رأينا ، منطلقا من تحليلات توران «وممدرسا» اياها نوعا ما اندفع الى أن يرى (عكس توران) في الحركات الاجتماعية على الاخص منظمات يصرح بصددها (وهذا ما يضمر لدى توران) أن الامر يتعلق خاصة بظاهرات عصرية ، خاصة بالمجتمع الصناعي ، تشكل الجماعات الضاغطة حالة خاصة منها . وهو يحدد أنها بهذا المعنى لا «توجد الى حد ما» في «المجتمعات القديمة» بينما هي حاضرة ولكنها غير دائمة في «المجتمعات الفلاحية» حيث تحرك التمردات .

ان مجمل علماء الاجتماع هؤلاء ، وعلماء النفس الاجتماعيين ، مدفوعون بصراحة ، أو ضمنيا ، الى أن يلحقوا ، في المقولة الواسعة ذاتها ، كل «الحركات» التي تحاول تغيير شيء ما في المجتمع ، وحتى اولئك الذين يريدون التصدي لهذا التغيير . يبدو لي انه من الضروري التمييز قبل كل شيء بين الحركات التي تريد تغيير مجمل المجتمع ، وتلك التي لا تنبري الا لتعديل عنصر منفصل بصورة مصطنعة من هذا المجموع ، كالوضع القانوني ، او الاجتماعي للمرأة في مجتمعاتنا ، وقمع الاعتداءات على النظام (الاعدام) واستهلاك المثيدات (الادمان على الكحول). . .(امثلة على «حركات اجتماعية» واردة لدى غي روشيه) . واقتصر على حركات ذات طموحات أوسع وهي «طوباوية» في الاصل بالمعنى المانهايمي للكلمة أي ثورية ضمنيا على الاقل .

أضع نفسي في جانب وجهة نظر الايديولوجيات والمنظمات التي تعنى بالتغيير أكثر مني في جانب وجهة نظر التغيير بالذات . ان نموذج الحركة التي اريد تحديدها في الواقع تعنى حينا بالتغيير وآخر بالمحافظة . من هنا الاختلاف مثلا مع منظور مثل «الستاسيولوجيا» أو علم الظواهر الثورية الذي حدده جان باشلر . فهو يدمج في «المجتمعات المضادة العدائية» التي تناضل من اجل السلطة ، وهذا هو المقياس المركزي للظاهرة الثورية ، الى

حركات سياسية اقتصادية ، واجتماعية اقتصادية ، وخيرية ، وتربوية ، واخلاقية ومسلية ، .. في تنوع لا نهاية له في الاشكال والتركيبات .

لقد توصل سيجموند نومان ، وهو مؤلف كتاب عن الفاشية والنازية ، اجتهد في الوصول الى دقة صارمة ، الى التحديد التالي : « انها عمل او تحرك متفق عليه على جانب من الاستمرارية ، لدى جماعة منظمة بصرامة نوعا ما توحدها اهداف محددة نوعا ما ، وتتبع برنامجا وتتجه الى احداث تغيير (او الى المحافظة عندما يتعلق الامر بحركة مضادة) في البنى والمؤسسات الاجتماعية الراهنة» .

لقد تكلم رودولف هيبرل عام ١٩٤٩ بصورة أوسع واكثر تركيزا ، عن «بنى العمل الاجتماعي المتفق عليه هذه والجماعات المنظمة نوعا ما التي تشيع تسميتها «حركات» اجتماعية وسياسية» . وانه لواضح ان علماء الاجتماع يتأرجحون بين التركيز على الحركة المنتشرة وابراز التنظيم . وبالمعنى الاخير ذهب اخيرا غي روشيه الى أقصى الحدود ، بتحديده «الحركة الاجتماعية»، «كمنظمة مبنية بوضوح ويمكن تمييزها ، هدفها الصريح جمع اعضاء بغاية الدفاع او رفع شأن بعض الموضوعات المحددة ذات المفهوم الاجتماعي عموما » .

ولقد رأى آلان توران الامور بشكل أكثر اتساعا ، وطبيعي انه ، في منظوره الذي يركز دراسة المجتمع على دراسة العمل الاجتماعي ، قد اكتشف للحركات الاجتماعية من جديد المكانة الهامة الذي كان يمنحها اياها لورنز فون ستاين ، وبرفضه الحصرية ، من الزاوية الوظيفية التي تمنح امتيازا للتوازن الجمودي ، حاول التعبير عن حركيتها بتسميتها « حركات تاريخية» . ان هذا فهم واسع جدا يبدو لي بالحاحه علىالحركية الاجتماعية ذا اهمية كبيرة ، وهو بذلك يلاقي عند هذه النقطة ما يمنح المنظور الماركسي قيمته .

هذه «الحركات التاريخية» تشكل بالنسبة لآلان توران تصنيفا واسعا ينطوي على اشكال مختلفة من «الايديولوجيات» و «الطوباويات» ، مجموعة من المشاريع التاريخية المتضادة تشكل لعبتها الجدلية التاريخ . وهي لا تتجسد دائما بمنظمات ، ويمكن ظاهريا ان تبقى في مرحلة المطالبة (او التأكيد) العفوية . يتكلم توران عن طوباويات مهنية كذلك ، مصنفة في هذه المقولة من أمثلتها تعلق الطبيب بعلاقة شخصية صرفة بينه وبين المريض أو حلم الباحث باكتشاف حقيقة معقدة وتأليفية بمجرد جهده الشخصي .

جانب «الهامشيات» و «الثورات» ، الالفيـــات millénarismes

جانب «الهامشيات» و «الثورات» ، الالفيات

الى جانب البدع ، وعصابات اللصوص والمافيا . أما بالنسبة لي ، فالالفيات يمكن أن تكون مرحلة او فرعا من بعض الحركات الايديولوجيـة . يجب ان نحدد فضلا عن ذلك ان الحركات التي أتكلم عنها ، اذا كانت تعبر عن ارادة تغيير شاملة ، فهي لا ترمي بالضرورة الى الاستيلاء على السلطة السياسية. ويمكن ان لا تكون ثورية الا بشكل ضمني ، بأحد فروعها ، في واحدة من مراحلها ، او بالنتائج التي يستخرجها بعض اعضائها من مبادئها . يكفي أن يصب البرنامج الذي توحي به الايديولوجية في فترة ما في عمـل زمنـي اجتماعي سياسي . ولكن الهدف المعلن يمكن ان يكون تغيير النفوس أو تتميم الارادة الالهية فحسب ، وهذا يمكن ان يحصل نظريا دون الاستيلاء على السلطة .

ان حركة ايديولوجية بالمعنى الذي اعطيها اياه ، تنبع عن حركة اجتماعية بالمعنى الذي يفهمها به مثلا ماك ايفر ، ونومان ، والى حد ما توران ، ولكنه مظهر فقط منها واشتقاق ، وهي قريبة جدا مما يسميه رودولف هبـر[1] «حركات اجتماعية» حسبما يحدد خاصة معنى التعبير في كتابه الصادر عا[م] ١٩٥١ (والذي لم يعرفه موهلمان) مراجعا مقاله لعام ١٩٤٩ . ولقد اض[يف] بدون شك للرد على اعتراضات ما ، الى التمييز بوضوح بين «اتجاهات» هي غالبا في أصلها ، ولكنها ليست بالضرورة متفقا عليهـا ، ولا تنـجم عـن مجموعات منظمة . انه يعطي كمثال النزعات (المسماة غالبا حركات) نحـو الديمقراطية الصناعية ، والتمدين ، التي يمكن ان تنجم عن التقاء اعمـال فردية متعددة . ان الحركات الاجتماعية هي على العكس ، بالنسبة اليـه «تجمعات» اجتماعية بالمعنى الذي يراه ف. تونيز ، «جماعات واسعة تضم عددا كبيرا من الافراد ، كافيا للتمكن من تحمل تجدد في المنضمـين دون المعاناة من تغيير نوعي ، يجمعها ويحافظ عليها مجتمعة معنى انتماء مشترك ووعي مقاسمه الآراء ذاتها ، والقيم ذاتها والاهداف ذاتها دون تنظيم شكلي بالضرورة » .

يمكن أن نميز كنموذج خاص الحركات الاجتماعية بالمعنى الذي يتبنـاه هبرل ، في مجموع الحركات الاجتماعية بالمعنى الاوسع ، تلـك التي تضم حملات ضد تفاصيل من المجموع الاجتماعي ، كاستهلاك الكحول ، أو الحكم بالاعدام ، أو الدفاع عن الطب الفردي ، مطعمة «باتجاهات» كبـرى غـير شكليـــة .

بالاختصار الامر يتعلق بحركات راي واسعة تشحنها حالة استيساء (مرتبك عامة) ضد النظام الاجتماعي والقواعد والقيم وافكار المجتمع المحيط . يمكن أن يجري للتشديد، حسب الاوضاع الاجتماعية والسياسية والايديولوجية والثقافية ، على التنظيم الاجتماعي الاقتصادي مباشرة ، أو على دائرة الوعي في البدء ، ولكن الاستياء من العمق كفاية بحيث يفترض ، بصورة واعية او لا واعية ، تحويلا كليا ، كنتيجة مباشرة ، او غير مباشرة (وليس تعديلا لسمة تفصيلية) . من الممكن تسمية هذه الموجات الواسعة العميقة ، حركات اجتماعية (او تاريخية في حال تبني ايحاء أ. توران) . كلية وهي تتوافق تماما مع المبادىء الثلاثة التي استخلصها . واني أتجرأ على التمسك باقتراحي بتسميتها « حركات ايديولوجية » . وهذا تعبير يفترض في آن معا نمطا معينا من التجمع والمشاركة في رواية الاشياء وفي التطلعات . ويكفي دون ريب ، لكي يظل في البال ، التمييز من جهة بين الايديولوجيات التي لا تطرح عملا متفقا عليه من قبل الملتحقين ، ومن جهة اخرى بين الحركات ذات التطلعات الجزئية والتفصيلية . يمكن لهذه الحركات أن تظل لا شكلية ، مبنية نوعا ما ، ولكن غير منظمة .

ولنورد على سبيل المثال ، من أجل تثبيت الافكار ، مجمل الافراد والجماعات التي تتطلع الى ايمان شمولي وفردي بالخلاص في الامبراطورية الرومانية ، والحركات القومية او القومانية الاكثر تنوعا ، كما لدى الغاليين والبربر واليهود في الامبراطورية ذاتها ، او القوميات الالمانية ، والايطالية ، والعربية ... او الحركة الواسعة الاشتراكو ــ شيوعية في القرن التاسع عشر في الفترة المعاصرة .

ان هذه الحركات الواسعة تتصرف بايديولوجية منتشرة ، موزعة على وجوه عديدة مختلفة ومتعاكسة غالبا ، ولكن ذات سمات مشتركة . انها تلد منظمات عديدة : بدعا واديانا واحزابا . هذه المنظمات هي الاخرى يمكن ان تكون متخاصمة ، متضادة وأن تحافظ مع ذلك على وعي ونوع من الاشتراك في التطلعات .

ويحصل أن تبقى هذه الحركات متوزعة هكذا ، على صعيد التنظيم، الى مجموعات متنافسة او متخاصمة ، وان كانت احداها تهيمن في فترة محددة . تلك هي الحال بالنسبة الى بدع يهودية في العهد الروماني ، أو جماعات بروتستانتية في عهد الاصلاح الديني . ليس هناك برنامج انقطاع جذري عن الماضي او ارادة «تأسيس» شيء جديد تماما . ان هذه الجماعات

التي تعني التعبير بطريقتها الخاصة عن تطلع محسوس على صعيد واسع ، انما تدفع الى الخوف من كونها تطرح تعبيرات مختلفة عن هذا التطلع . ان اتباع كل منها يمكن أن يعطوا الامتياز للواحدة او للاخرى ، ولكنها موضوعة رغم ذلك على صعيد واحد ، على اساس انها واقعة معا في اطار اتجاه واسع يعطي ذاته الشرعية برجوعه الى اتفاق واسع لا شكلي (مثلا تنويعات القومية الايطالية بالنسبة للاحزاب القومية الايطالية المختلفة ، وتنويعات الاشتراكية والشيوعية بالنسبة للجماعات المتشركة او المتشيعة حوالي سنة ١٨٤٨) ، او الى حركة ايديولوجية موجودة مسبقا ، تدعي هذه الجماعات التعبير عنها بالتأويل «الصحيح» في مرحلة معينة (البدع اليهودية في ايام المسيح ، والحركات البروتستانتية) .

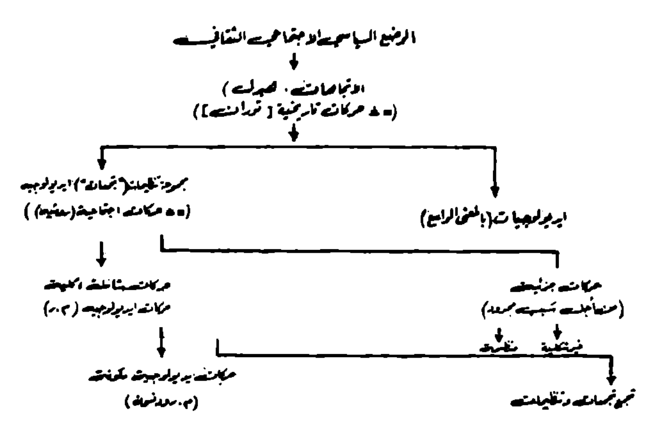
ثمة نمط آخر يستخلص عندما يحدث انقطاع جذري عن الاشكال السابقة، تحت تأثير شخصية لدنية عادة ، أو مؤسس اقترح بذاته او اعتبر فيما بعد أنه اقترح نقطة انطلاق جديدة جذريا ، مذهبا خاصا جديدا ثوريا بالنسبة للماضي ، قطعا منظما . هكذا يسوع كما تشرحه الكنيسية المسيحية ، وماركس كما تراه الامميات الماركسية ، ومحمد ، أو ماني ، كما نظرا الى نفسيهما في حياتهما .

ان وحدة التجمع الاصلي عادة ، المشكل من حلقة التلامذة الاول ، كما راى جيدا ج. واشي ، لا تصان . فثمة عالم من التجمعات المنافسة سيرتبط بالمذهب الحقيقي او المفترض للمؤسس . لقد راى .ج. واش جيدا خاصية هذا النموذج من التجمع الايديولوجي في اطار السوسيولوجيا الدينية . وهو يسميها « الديانة المؤسسة ». ولكن يبدو لي أن سماتها تطبق تماما على بعض الحركات المعاصرة ألتي لا تضفي على ذاتها ايديولوجية «دينية» بالمعنى الذي نفهمها به عادة (انظر مقالي أدناه) وان تكن التوافقات مع « الديانات المؤسسة » قد ادهشت المراقبين من كل الانواع . ثمة اذا مكان لنمط من الحركات يتخطى المجتمع الصناعي الذي يريد الاقتصار عليه عامة المؤلفين المذكورين أعلاه .

هذا هو النمط الذي حاولت تحديده ، بطريقة قد تكون متعثرة ، وذلك في المحاولة المعاد طبعها ادناه . لقد اخطأت في الظهور كما لو كنت اشمل ضمنه ، على الاقل في صياغتي ، تجمعات أضيق كالاحزاب السياسية المعاصرة ، والبدع السياسية الدينية سابقا . كان ذلك كما اسبقت من أجل تسجيل انعدام وجود قطع واضح ، وان التدرجات لامتناهية بين انماط التجمعات الايديولوجية . وقد أكون اضفت الى الارتباك في نشراتي اللاحقة

باستعمالي احيانا ، من اجل السهولة ، تعبير «حركات ايديولوجية» بدلاً عن صيغتي الاكثر تطورا «حركات ايديولوجية مناضلة ذات برنامج زمني اجتماعي سياسي ، واهداف شمولية » . هذه التخصيصات هي في كل حال غير كافية . وأنا لم أصر على الاختلاف الذي سجله جيدا واش ، بين الحركات «المؤسسة» والاخرى .

ان تعبير «مؤسس» ليس موفقا جدا دون شك لان تجمعات ومنظمات متعددة هي «مؤسسة» بصورة متساوية سواء من قبل واحد او اكثر . ويصعب على كل حال ان نجد تعبيرا مناسبا عن الواقع الذي نسعى للاحاطة به . ولا اجد سوى تعبير «حركات ايديولوجية مكونة» . أعني بذلك انها انطلقت في البدء من «تكوين» . ان جمعية تأسيسية في الحياة السياسية لبلد ما تسجل نقطة انطلاق جديدة ، وتقدم اطالات لكل نشاط سياسي مستقبلي ، وفي الواقع ان سلسلة من الاتجاهات ، والاعمال ، والتجمعات خلال فترة ، لا تبغي بتر هذا الاطار ، انما تقع في داخله . هكذا يمكن تمييز يسوع من لوثر ، وماركس من تروتسكي . لا أريد بذلك ان ادل على ان فعل التكوين هو دائما متعمد واع ودقيق بقدر ما يكون دستور قانوني سياسي . فقط ثمة تجديد جذري ، وانقطاع عن الماضي ونقطة انطلاق لحياة ايديولوجية كاملة منظمة ذات وجوه متعددة ، وبصورة محتملة كثيرة الانقسام ، ولكن ذات ارتباط بأصل هو الفكر الحقيقية ، او المفترضة لدى «المكوّن» ، او المؤسس ، نبيا كان او ايديولوجيا . ثمة فائدة ، من اجل توضيح نقاش الصفحات السابقة ، في اقتراح مصور عن العلاقات بين المفاهيم المقترحة وتوافقها (التقريبي نوعا ما) مع مفاهيم المؤلفين الآخرين .



ارجو المعذرة من القاريء على هذه الترددات . اذ لا يمكن الوصول الى تطابق مع الواقع الا بتقريبات متلاحقة ، وان الصفحات التي سبقت ليست بذاتها الا كذلك . يبقى ـ من اجل قارئي الماركسيين خاصة ، ولكن دون امل كبير في اقناعهم ـ ان ادافع قليلا عن جهود النمطية typologie هذه . ان الماركسيين كان لديهم دائما نفور خاص من المحاولات النمطية . فلكونهم تعلقوا بدراسة ـ لا بل اكثر بكثير ـ باستعمال حركية قائمة على التوترات بين الطبقات الاجتماعية ، وبترسيخ هذه الفكرة البسيطة في ذهن جماعاتهم ، لم يولوا التحديد الدقيق لمقولة الطبقة هذه الا القليل من الاهتمام ، مستعملين غالبا تحديدات مختلفة وحتى متناقضة فلقد تجنبوا، في تعمية الممارسة ، كل تفنن يمكن ان يغلف بالتعقيدات ، الخيارات البسيطة التي كانوا يدفعون اليها . منهم باستنتاجهم مباشرة (على الاقل في محاولاتهم النظرية لان الممارسة السياسية كانت تفرض عليهم احيانا تحليلأت اكثر تعقيدا على صعيد الستراتيجية والتكتيك) الخيارات السياسية من الانغلاقات التي يفرضها العمل الاقتصادي ، كانوا يرفضون كل تحليل للتوسط الاجتماعي والسياسي في تلك الانغلاقات . هذا الموقف نجده ، مع بعض الفوارق الدقيقة ، في القوميات المتمركسة في العالم الثالث المعاصر . فأي تحديد للمقولات التي تقطع في اتجاهات مختلفة الانغلاقات clivages الفجة التي في اساس الصراعات القائمة يبدو مشؤوما اذ يحرف الانتباه عن هذه الانغلاقات ، ومن يدري ؟ فقد يخاطر بالايحاء بتوجه على اساس خطوط اخرى . ان نتيجة هذه الاهتمامات الايديولوجية والاستراتيجية يمكن ان يكون على فعالية اكبر من الدعاية . وهو مروع على الصعيد العلمي ، يقصر التحليلات الماركسية اكثر الاحيان على تبسيط مفجع لا يبدو لي انه ينبع بالضرورة من القبول بالموضوعات الكبرى السوسيولوجية التي استخلصها ماركس ، ولا حتى من التوجه الايديولوجي نحو قيم عليا اختارها هو بذاته .

صحيح تماما أن علماء الاجتماع غالبا ما لطفوا بشكل زائد واغفلوا خاصة الارتباط بين المقولات التي استخلصوها والقوى الاولية التي تدفع الحركية الاجتماعية . فانتهوا هكذا احيانا الى نهج في المسير مدرسي صرف . ولكن التمايزات التي وصل اليها الفلاسفة المدرسيون كانت غالبا هامة . وافضل هؤلاء الفلاسفة عرف كيف ينسب اليها ضوارب Coefficient تراتبية مختلفة في اطار رؤياهم العامة للعالم وايديولوجيتهم . هذا ما ينبغي

عمله بطريقتنا لكي لا نربك تراتب عوامل الحركيةالاجتماعية ولا نشوه صورنا من البنية الاجتماعية . ولكن من المهم أن نعرف ـ وقد قلنا هذا ـ جيدا المحطات التي بواسطتها يشعر بالدفعات impulgim الاولية وتنسحب شيئا فشيئا على كل البناء الاجتماعي . وباختصار من المهم ان نعرف الواقع بكل تعقده (اني اخاطر بهذه التفاهة لانه ضروري القيام بذلك تجاه الناس الذين لا يعرفونها) . ان الذين يرغبون قبل كل شيء بالعمل ينبغي ان يفهموا انهم يربحون أن فهموه جيدا .

لقد حاولت أن لا اضيع مسألة اهمية التراتبية في الظاهرات . واعتقد ان مقولة «الحركات الايديولوجية المكونة» التي استخلصها ، أنما تتوافق مع الواقع . لا ادعي ـ كما اتهمت ـ انها توضح كل واقع اجتماعي . ولا أدعي اطلاقا أن كل الحركات الاجتماعية تلعب دورا متعادلا وفي الاتجاه ذاته . انما الافكار ، والجماعات والحركات الاجتماعية لا يمكنها ان تحتوي ، ضمن النماذج الاكثر تنوعا بين البنى الشاملة والاوضاع ، الا عددا محصورا من النماذج التي هي على علاقات على الاغلب بطبيعة هذه البنى والاوضاع وان كانت علاقات معقدة لا يمكن استنتاجها ببساطة وحيدة الجانب . هذه النماذج من الجماعات والحركات والافكار تتناسب مع وقائع من المهم جدا اخذها بالحسبان لاجل المعرفة والعمل لانها محطة جوهرية لنقل الدفعات الاولية والضغوطات في «طبيعة الاشياء» على كل من البنية ، والحركية الاجتماعيتين .

ينبغي أن اضيف ملاحظة (ذات طبيعة مختلفة) حول كلمة ومفهوم «القوماني» . لقد استعملتها في مقالي عام ١٩٥٨ «حول النظرية الماركسية في الامة» آخذا اياها عن مؤلف مغمور هو رنيه جوهانيه الذي نشر عام ١٩١٨ كتابا عن مبدأ القوميات . هذا التوليد له الفضل في تقديم وصف مناسب لكلمة «جنسية» كما «قومية» بالنسبة لـ «قوم» . من الضروري التحديد اننا نتكلم عند استعماله ، لا عن امة بالمعنى الذي اكتسبته هذه الكلمة في اوروبا منذ مئة سنة ، او عن تشكيل مشابه كما تقدمه لنا حاليا انكلترا وفرنسا وايطاليا ولكن عن طوائف شاملة ذات نموذج سلالي ، أقل ارتباطا مما شكله او يشكله الغاليون،والبولونيون ، في ايام اقتسام بولونيا، والفرنسيون والاوكسيتانيون في العصر الوسيط. لقد استعاد انور عبدالملك التعبير ودرجه بمعنى آخر . ان الاشتقاق المتناسب معه لم يعد «جنسية» ولكن توليدا جديدا ، ثانويا ، خلقه هو «القومانية» . ان القومانية بالنسبة

اليه هي الحركة التي تحرك الشعوب للنضال من اجل الاستقلال الكامل ، في العالم الثالث اليوم وفي اقطار عدة، تجاه السيطرة الاوروبية(النضالات المحتملة ضد قوميات اخرى من العالم الثالث ذاته منحاة ضمنيا او بصراحة) وبناء أمم جديدة ، مستقلة في قراراتها ، قوية اقتصاديا وسياسيا . صحيح ان نضالات من هذا النوع تنطلق غالبا ، ليس من «امم» حسب النموذج الاوروبي المتطور ، ولكن من «جنسيات» ذات روابط داخلية اكثر تراخيا (وبالتالي اذا ذات قاعدة«قومانية» بالمعنى الذي اخذته عن جوهانيه). ولكنها تهدف بالضبط الى تكوين «امم» حقيقية على الطريقة الاوروبية . مذ ذاك يمكن تسمية الايديولوجية التي تحركها «قومية» ولا تظهر الفائدة العلمية لتعبير «قومانية» . ان ايطاليا او المانيا في النصف الاول من القرن التاسع عشر كانت هي أيضا «جنسيات» وليس أمما ، وليس ثمة ضرر من ان نسمي «قوميات» حركات كتلك التي نشأت عند الايطاليين ، او الالمان ، والتي كانت تهدف الى تكوين «أمم» بالمعنى الكامل . طبعا ان المفهوم الذي يريد أن يبتكره عبد الملك يجيب على واقع معين ، لان الحركات القومية ، في مستوى المعركة من اجل تحقيق الامة ، لها سمات مختلفة عن تلك التي تكتسبها ساعة الانتصار . وتجاه فريسية الامم المؤسسة والمضمونة ، ليس ضارا على الصعيد الايديولوجي ان نوضح تماما ان هذه ليس لها الحق الادبي في احتقار الجهود الشرعية للجنسيات التي تريد ان تصل فقط الى مرحلة الاستقلال في التقرير التي تتمتع بها هي الآن ، والتي تساهم بقوة في منعها من بلوغها ، على الاقل عندما لا يكون ذلك الا بالنتائج الطبيعية لوضعها المكتسب ، وذلك باسم جرائمها الماضية بذاتها او النزعات الجرمية التي تظهر في داخلها .

انالمجتمع الانساني مصنوع هكذا فلا يمكن الافلات من تطرف الا للوقوع في آخر لماذا لا نربط مبدئيا باسم خاص ، مرحلة من القوميات في حال الصيرورة ؟ يبدو مع ذلك أن هذا المسير اكثر فائدة ايديولوجيا منه علميا . بالنسبة لانور عبد الملك كانت المسألة خصوصا هي الافلات من المفاهيم Compréhensions غير المناسبة التي ترافق تعبير «القومية» في أوروبا . ولكن هذه المفاهيم . غير المناسبة ليست مجانية . انها تنجم عن تجربة مرة أوروبية رات القوميات الاكثر شرعية ، مستندة الى الفكر الليبرالي كله والديمقراطي والاشتراكي ، تصب ما أن تصل الى اهدافها ، في مواقف قمعية قد تصل الى مجزرة بشرية اجرامية . لا تستعمل دون عقاب

ايديولوجية تضع في المستوى الأول وترفع الى المطلق خير الجماعة القومية مهملة باقي البشرية والفرد، وتلحق به القيم الكونية كالعقل والعدالة او حتى المفاهيم ما فوق الطبيعية التي تجسد هذه الاخيرة في أعين البعض .

من المتفق عليه انه في مرحلة النضال من اجل الاستقلال، وبلا شك ايضا في المرحلة الحالية ، لا غنى عن ايديولوجية تبرز القيم القومية . ولكن كان من المفروض ان يقوم المفكرون الواعون في البلاد المعنية بجهد من اجل الحفاظ على نوع من الانفتاح على العالمية، وعدم اطالة سطوة القومية الصرفة اكثر مما هو ضروري . وفي الواقع ليس ثمة سبب للتفكير ان القوميات المنتصرة في العالم الثالث سوف تفلت من التطورات التي لحقت القوميات الاوروبية، ولا ضمان لعدم رؤية مرة اخرى ، حسب كلمات هوغو منذ عام ١٨٤٠ :

ان يجعل هذا الزمن في ضجره المحزن

من المضطهد امس مضطهدا اليوم

ثمة حتى علامات كثيرة (واكثر من علامات) تظهر انه وحتى قبل الانتصار الكامل ، أن قوميات العالم الثالث تميل الى اتباع هذه الطريق . تلك ملاحظة صعبة الدعم بالنسبة لايديولوجيي العالم الثالث الذين يرون فيها بسهولة – وفق التشويهات في التفكير التي يعتاد عليها الفكر الايديولوجي – حيلة من « الامبرياليين » ومفكريهم لتثبيط عزم الثوريين . ونحن لا ننكر ان هذه التحليلات الموضوعية يمكن ان تستعمل في هذا الاتجاه ، ولكن هذا لا ينقص شيئا من قيمتها وحقيقتها ، وان تجربة صعبة تبين كم نخاطر في ان ندفع اطلاقا ونهائيا كل حقيقة يمكن أن تساعد الخصم زمنيا وجزئيا ، مأخوذة من وجهة نظر معينة . ان مفهوم القوملنية ، الى جانب فوائده ، له سيئة خطرة وهي انه يساعد الحركات القومية الجارية في مناطق الكرة هذه أن يكون لديها وعي معصوم ، ووجه براءة لا يفسد ابدا ، ولكي نقول كل شيء لا انساني ، وان يجعلها في الحقيقة مقدسة . فهو ان كان يساعد على مكافحة الفريسية لدى الامم المضمونة ، فهو يساعد ايضا – منذ الان – على تقوية فريسية الشرائح المسيطرة (ذات التكوين القديم او الجديد) في تلك الحركات القومية . فعلى الصعيد السياسي يساعد على اقناع اتباعها والجماهير المؤيدة أن المسعى القومي يكفي لكل شيء ، وهو يعرقل كل محاولة لتخطيه . ذلك هو توجه مشؤوم في كل الاحوال . وعلى الصعيد الاخلاقي تلك مسؤولية ثقيلة ، مستخف بها ، انها مساعدة عاطفة انتهت دائما الى تطرفات شوسة ، وتبرير هذه بنزع كل امكانية للحكم ، على الانفعال

المرتكبة من اجل امة ما ، بالعودة الى اي قيمة عالمية .

على صعيد أكثر مادية واقل اهمية بكثير ، فان الارتباك الناتج عن استخدام هذا التعبير بمعنى يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذي استعمله به ، يجعل النقاش اكثر صعوبة . فبما ان اللغات محدودة بوسائلها وبالموارد التي تقدمها لخالقي المفاهيم ، تصبح تضاربات كهذه محتومة . كنت أود ان يجري تجنب ذلك . ولكن متطلبات التحليل العقلاني قليلة القدرة تجاه قوة الهوى الايديولوجي . لا أستطيع حذف تعبير «قوماني» من اعمالي السابقة ولا اعرف اذا كنت سأحتفظ به في المستقبل رغم فائدته ، التي اعتقد انها فوق النقاش بالمعنى الذي استعملته به . أما الان فيكفي تحذير القارىء بأن التعبير مأخوذ هنا بمعنى مختلف عن ذلك الذي يجده في مؤلفات أ. عبدالملك واولئك الذين تأثروا به ، تحت وحي ايديولوجية واحدة .

لقد ذهلت ايضا، وانا اعيد قراءة مقالي لعام ١٩٦١ ، للتعديلات التيعلى صياغاتي ان تخضع لها بفعل التطور في الايديولوجيات الماركسية اثناء السنوات العشر المنصرمة . كان بامكاني بعد ، في ذلك التاريخ ، ان اعتبر الشيوعية ضمن خط الكومنترن الستاليني على انها الحركة الايديولوجية الماركسية الرئيسية ، والوحيدة عمليا . لم يعد هذا ممكنا اليوم . فثمة الان عدد كبير من الحركات الماركسية ، والمتمركسة ، التي غالبا ما تدعي صفة «الشيوعية» وهي عمليا خارج هذا الخط . ولقد جرت العادة في فرنسا أن يطلقوا عليها اسم «يسارية» .

صحيح ان حركات من هذا النوع لم تنفذ كثيرا حتى الان الى العالم الاسلامي . ولا استطيع هنا ان ادخل في تحليل مفصل . ولكن فلنقل بشكل عام جدا ان معظمها تجنب كما فعلت الشيوعية الستالينية في المراحل الاخيرة ، المواجهة المباشرة مع الدين الاسلامي . البعض منها وقف حقا بقوة ضد تنازلات الحكومات التقدمية نوعا ما للمؤسسات الاسلامية التقليدية . ولكن نادرا جدا ما وضع الاسلام بذاته موضع النقاش . ان الحجم الصغير للفرق الماركسية من هذا النوع قد جنبها تجربة اتخاذ موقف حول كل المشكلات ، وخاصة بالنسبة لما يهمنا هنا ، والانطلاق في مظاهرات توفيقية. على كل حال كان النضال الذي خاضته هذه الفرق من النموذج القومي في الغالب ، او مرتبطا نوعا ما بشكل مصطنع بالمطالبة القومية ، وكان الاسلام مرة أخرى جزءا من القيم الوطنية التي يجب الدفاع عنها وان كان بالامكان مهاجمة المؤسسات الدينية الاسلامية . ولكي نوفي الموضوع حقه ، يجب

الاشارة الى الهجوم القوي في البانيا الشيوعية (شيوعية ذات نمط ماوي) التي تعتبر اسلامية سوسيولوجيا بثلاثة ارباع سكانها تقريبا ، على المؤسسة الاسلامية . فلقد دمرت المساجد (كما الكنائس) او اغلقت دون ردة فعل مرئية من قبل الشعب عام ١٩٦٧ . ولكن ثمة نقصا في المعلومات التفصيلية الاكيدة وغير المتحيزة حول هذه السياسة التي تفتخر بتأسيس « اول دولة ملحدة في العالم » .

ارجعكم حول هذا النوع من التطورات الى المحاولة القصيرة التي قمت بها في الفصل الذي يدور حول العالم الاسلامي في الجزء الاخير (حول فترة ١٩٤٠ ــ ١٩٧٠) من التاريخ العالمي ، «شعوب وحضارات» ، في طبعته الاولى ، هذا الجزء الذي سيصدر عما قليل ، ان اي دراسة معمقة يجب ان تأخذ بالحسبان منذ الان مجموعة المعطيات والمناقشات التي يتضمنها جزءا هانز براكر ، الشيوعية ، والاديان الاسيوية ، حول الاديان والسياسة الاسيوية في الاتحاد السوفياتي ، الشيوعية والاسلام ، توبنجن ج.س.ب. موهر ١٩٦٩ و ١٩٧١ ، وخاصة حول الاسلام في الاتحاد السوفياتي والصين ، وحول العلاقات بين الشيوعية والقومية والاسلام في اندونيسيا. لم استطع ان اضيف الى نصي المراجع الضرورية العديدة لهذا المؤلف المهم.

لم ار ضروريا ان استعيد هنا ملاحظات ج.ﻫ بوسكي و ج. برك حول مداخلتي ، التي قدماها شفهيا ، مباشرة بعد القائها اثناء الحوار المذكور. اذ سوف نراها في الجزء الذي يتضمن اعمال الحوار . اشير فقط الى ان جزءا من ملاحظات ج. برك كان يتناول مساهمتي في الحوار كما القيتها على منبره . فمن أجل احترام حدود الوقت الذي اعطي لي ، بترت نصي الذي ظهر كليا بعد ذلك في اعمال الحوار وقد استعيدها هنا . فيحق لـ ج. برك اذن ان يأخذ على عرضي الشفهي كونه لم يحدد بدقة ما كنت اعنيه «بالشيوعية» و «بالاسلام» . يبدو لي ان هذا الاعتراض يسقط امام قراءة نصي الكامل ، لانني اجتهدت ان احدد جيدا المعاني المتعددة التي يمكن اضفاؤها على هذه المفاهيم ضمن افق المشكلة الذي تعلقت به .

١ ــ كيف تنطرح المشكلة حاليا .

ان المشكلة التي ساحاول معالجتها امامكم لهي على درجة كبيرة من الخطورة ، وانتم تفهمون ذلك . كما انه لا يمكن القول ، من ناحية اخرى ، انها مشكلة فريدة من نوعها . وينتشر منذ زمن طويل كما تعلمون ، سيل مستمر من الكتب والمقالات والكراسات والحلقات الاذاعية حول هذا

الموضـــوع .

ولكن تفحصا ولو سريعا، وسطحيا لكل هذه الادبيات ـ التي لا ادعي في كل حال قراءتها بكليتها انما يلاحظ عددا كبيرا من الاخطاء الخطورة جـدا . وتجدر الاشارة الى ان هذه المنشورات هي متفاوتة النوعية جدا ، وسيكون من الظلم ان نسحب عيوب المنشورات الاكثر شعبية ، الاكثر توجيها مباشرة وحصرا الى هدف الدعاية ، على الكتابات الاكثر جودة . ومع ذلك فنحـن نلاحظ في اغلب الاحيان ان المؤلفين الذين يعالجون هذه المسالة لا يعرفـون الاسلام ولا الشيوعية حق المعرفة . وفي حالات كثيرة، لا يعرفون هذا ولا تلك. ولكن الامر الذي يتجاوز مسألة الاعلام هذه ، نحن هنا ازاء عيب أكبر ، هو اعتبار الاسلام والشيوعية معطيين أوليين ، جامدين ، أو مجموعتين مـن المذاهب يلتقط تابعوهما كل مستتبعاتهما . ان ذلك لموقف فكـري ساذج ، قد تخطاه تطور الفكر العلمي حول هذا النوع من المشكلات تماما ، وانـــي سأورد لكم مثلا كاريكاتوريا عن حالة متطرفة في هذا الاتجاه . ففي كتـاب تبسيطي حديث حول الاسلام المعاصر ، كتبه اختصاصي شاب في احـــد حقول الاسلام ـ ولن اذكر اسمه ـ نجد مجابهة بين مـا يسميـه الكـاتب المبادىء الايديولوجية للاسلام ، والشيوعية ، وكذلك الرأسمالية معتمـــدا جدول فيثاغورس مع مدخلين . فتبعا للخطوط الافقية ، نجد « المبادىء الايديولوجية » حول مشكلات مختارة : الايمان ، العائلة ، الملكية، الاقتصاد، المجتمع ، الامة . وفي التقاطع نجد موقف كل «مذهب» حول كل مشكلة . ونلاحظ مثلا ان الرأسمالية تتفق مع الاسلام حول مسألة العائلة لأن كـــلا المذهبين يحترمها ، الا أن الشيوعية حسب راي الكاتب مع تفكيك العائلة . وكذلك بالنسبة للملكية ، ثمة وفاق بين الرأسمالية ، والاســلام اللذيـــن يحترمانها ، على عكس الشيوعية التي تدينها . اما فيما يتعلق بالاقتصاد ، فنحن امام كلمة «رأسمال» بالنسبة «للرأسمالية» ، ويتوافق في هذه المرة كل من «الاسلام» و«الشيوعية» تحت تعبير «مناهضة الرأسمالية» .

ان محاولتي البرهنة على ما في هذه التمييزات من سطحيـــة اهانـــة اتجنبها امامكم . فهذا ظاهر بما فيه الكفاية . ولقـد ظهـرت في الاتحـاد السوفياتي بعض الاتجاهات حوالي ١٩٢٠ ــ ١٩٢٤ وحتى لتجربة محاولات تتخطى اطار العائلة ذات النموذج الغربي . ولكن باستثناء هذه الاتجاهـات التي بقيت هامشية ، يغض عنها النظر، فان التنظر بين الماركسيين قد برهنوا فيما يخص مسألة العائلة عن محافظة في هذا الحقل ، اشبه بتلك التـــي

نعرضها زمن حكم الملكة فيكتوريا . أما الحديث عن مناهضـــة الاســـلام للراسمالية كما تعرفون جيدا ، فهناك ما يمكن أن يدعمه بمعنى مـــا ، اذ ان واحدا من أساتذتنا الاكثر توقيرا يؤكد على ذلك من وقت لآخر.مع مواصفات وفوارق جدية بالطبع . ولقد رأينا مسلمين أتقياء ، في الواقع ، يساهمون في الطلاق وادارة مؤسســـات راسمالية ، ونجد بلدانا اسلامية تتطور كليـــا نحو بنية اقتصادية ذات هيمنة راسمالية . وبأي ملكية يتعلـق الامــر ؟ ان الشيوعية لا تهاجم من الناحية المبدئية الا الملكية الفردية لوسائل الانتـــاج . وقد يكون بمقدورنا كما هو ظاهر ان ننتقد هكذا الجدول المذكور طويلا. ان الامر الذي هو اكثر مدعاة للانتقاد وبصورة اعمق انما هو الاشكالية الضمنية التي يستلهمها .

لقد كان ثمة مؤلفون يقفون مع ذلك ضد هكذا معالجات للامـــور . ان افضل مثال اعرفه في هذا الاتجاه هو روبرنارد لويس الحاضر هنا ، لما امتاز به ربده من ذكاء وتعقل ، وهذا لن يثير دهشـــة احـــد . حيث ان المشكلـــة المطروحة هي : هل تتوافق الشيوعية او لا مع الاسلام ؟ ولقد لاحظ برنارد لويس ان عدم التوافق المذهبي لم يمنع ابدا كثيرا من المنحدرين من اصـــول مـــسيحية ، أو يهودية أن يتحولوا الى الشيوعية . ويضيف من حق قطعا ان للمسلم التقي ، للمتعبد الذي درس وفهم ضمنيات المادية الجدلية سينبذ هذا الايمان ، ولا يعني هذا ان كل الظروف مشمولة بهذا التصور ، الذي يصعب ان يكتسب أهمية واسعة . يجب ان نصوغ المسألة المطروحة علينـــا عـــلى الشكل التالي : في ظروف المنافسة الحالية بين الديمقراطيـــات الغربيـــة والشيوعية السوفياتية لاكتساب دعم العالم الاسلامي ، اي العوامـــل أو السمات ولكنها في التقليد الاسلامي ، لو في الوضع الحالي للمجتمع والرأي الاسلاميين ان تعد الجماعات النشيطة سياسيا وفكريا لاعتناق مبـــادىء الحكم الشيوعي وطرائقه ، وتعد الاخرين للقبول بها .

تبدو لي هذه الطريقة في تصور المشكلة جد ممتازة . ومع ذلـــك فلنـــا اسمح لنفسي بملاحظة أن الامر يتعلق خاصة في هـــذا الصـــدد بالجانب العملي ، والسياسي من المسألة .

يبدو لي ممكنا تعميق المسألة وتوسيعها . ان طريقتي في التصدي لها ستكون التالية وليس لي من الوقت ما يكفي لتبريرها تفصيليا : عندما تحتك الشيوعية بالديانة الاسلامية عبر تنظيمات تعتنقها كايديولوجيات ، أو حتى عبر افراد وجماعات اجتماعية متشعبة بروح الواحدة أو الاخرى ، أو حتى

بالتصادم في الوجدان ذاته ، بين افكار منحدرة عن الواحدة والاخرى ، عندها ما هي النتائج المتوقعة من هذا الاحتكاك في الوعي وفي نشاط التنظيمات ، والجماعات الاجتماعية والافراد ؟ .

تلكم مشكلة تاريخية سوسيولوجية ساحاول معالجتها بروح بعيدة عن روح الاتجاه السياسي العملي. ومع ذلك فان محاولة استخراج الاستنتاجات السياسية العملية منه تبدو انها من حقي كما انها من حق الاخرين .

١١ ـ الاسس السوسيولوجية للمشكلة .

كي نتصدى بشكل مثمر لهذه المشكلة ، يجب ان نتخلص كليا من الفهم التعقلي intellectualiste الساذج من أجل اختيار الآراء والمعتقدات هذا الفهم الذي يلهم معظم الاحكام المطلقة على المسألة . ان هذا الفهم هو في نفس الوقت فهم فردي . وبالاختصار اذا كان الناس يتبعون افعال ايمان ، وافكارا، واحزابا، بعد بحث جدي، صادر عن القيمة الملازمة للافكار المختارة، او المنبوذة ، التي وزنوها بالطريقة ، التي يدرس بها العالم (او من المفترض أن يدرس) موضوعات بحثه ، اذا كان هذا الاعتناق يستتبع بالنسبة لهم قبولا كليا للمبادىء التي هي في اساس الافكار المقبولة ، وفهما واضحا للوازم المفهومية والعملية لهذه المباديء ، واذا كان هذا يؤدي بالتالي بهم الى نبذ المبادىء ، والافكار ، وطرق الفهم ، والالزامات المتناقضة مع الراي المأخوذ ، عند ذاك يكون الاختيار فرديا . وهو يتعلق جزئيا طبعا بالقيمة الملازمة للافكار المدركة ، ولكن يتعلق ايضا بالمعارف والثقافة والمزاج لدى كل واحد .

ان عدم صحة هذا الفهم ، للطبع الصاحي ، المتعقل ، المنطقي ، لاختيار الآراء والمعتقدات ، قد برهن عليه منذ زمن علم النفس وعلم الاجتماع الحديثان . فالاول اظهر أهمية الدور الذي تلعبه العناصر غير الفكرية في هذا الخيار . وعلم الاجتماع اظهر أن الاختيار المذكور ، كان تابعا الى حد بعيد للوضع الاجتماعي للفرد (أتناول هنا تعبير «اجتماعي» بالمعنى الاكثر اتساعا) . هذه الاطروحة الاخيرة كانت متضمنة اضمارا في النظريات الرومانسية والهيغلية حول **روح الشعب** . كما في الافكار ما قبل السوسيولوجية عند فيك « والايديولوجيين » الحسيين الفرنسيين . ولقد ابرزت بشكل منظم للمرة الاولى على يد ماركس وانجلز . وقد طورت بصورة مختلفة على يد علماء اجتماع كدور خايم وماكس شلر . ولقد انتهت اخيرا الى صورتها الاكثر منهجية ، خاصة على صعيد تحديد نموذجية عقد الافكار

ذات الاصل الاجتماعي ، على يد كارل مانهايم ، الذي يمكن اعتباره الباني الاساسي لسوسيولوجية المعرفة . ولقد أعطى و. ستارك اخيرا عرضا متعمقا في هذا الحقل .

باستطاعتنا اذا أن نتصدى للمشكلة بمسار سيكولوجي ، اي بدراسة كيفية توصل هذا المسار الى دفع اناسا مسلمين الى القبول بالافكار الشيوعية بعوامل طبيعية وعوامل اخرى ، وكيف يوفق هؤلاء الناس في وعيهم أفكارا من اصل اسلامي وافكارا من أصل شيوعي . انه ولا شك بحث مفيد جدا سيكون من الواجب التصدي له بدراسة عدد من الحالات الشخصية . ولكن العدد الضخم من الحالات الشخصية التي يجب دراستها يظهر جيدا ان عوامل اجتماعية تفعل فعلها ، وأن الامر يتعلق قبل كل شيء بتقاطعها مع آلاف الوجدانات الفردية ، وان هذا التقاطع ذاته يولد على نطاق واسع أنواع النتائج ذاتها . ودون ان ننكر اطلاقا الاهمية في معالجة سيكولوجية للمشكلة ، سنتمسك خاصة بدراسة سوسيولوجية لها ذات اهمية كبيرة ، كما راينا ، حتى ان لها انعكاسات كبرى على الدراسة السيكولوجية ذاتها .

ان الدراسة السوسيولوجية ينبغي أن تبدأ ، كما يبدو لنا ، بتحديد ما نحن بصدده ، الشيوعية ، والاسلام . وعلى هذا ان يسمح باللجوء ، لفهم ردود فعل كل منها ، الى ثوابت استخلصها علماء الاجتماع . واذا كان الامر يتعلق كما أوحينا بكليات غير جامدة ، بل حركية ، في تطور مستمر ، فقد وجب ايضا تحديد المدى الذي وصل اليه هذا التطور .

اذا نحن توجهنا نحو النظامات (أو ما تحت النظامات) السوسيولوجية الموجودة لكي نتزود منها بأطر للتفكير ، سنجد انفسنا قبل كل شيء تجاه سوسيولوجية المعرفة . ان سوسيولوجية المعرفة تقدم لنا مقولة اساسية يبدو انها تناسب تحقيقنا . انها مقولة الايديولوجية . يقول احد معاجم علم الاجتماع أن المعنى الواسع للايديولوجية هو « مجموع الافكار والمعتقدات وانماط التفكير الخاصة بجماعة كالامة ، أو الطبقة ،او السلالة ، او المهنة ، أو الفرقة الدينية ، او الحزب السياسي ، الخ.. ان هذا المعنى المقبول عادة يتعايش لدى المؤلفين ذاتهم بمعنى أضيق . بالنسبة لماركس والماركسيين مثلا ، فالايديولوجية هي غالبا نظام أفكار يشوه ، «ويسلب» ، و«يزيف» الواقع في حين يمكن ، حسب رأي غالبية الماركسيين ، أن نجد نظام أفكار (ايديولوجية بالمعنى الواسع) ليس له هذه الخاصة المشوهة . لقد أقام

كارل مانهايم تمييزا آخرا بتحليله عن كثب انماط هذا «التزييف» الذي اشار اليه ماركس . انه ، بالمعنى الضيق للكلمة ، بمصطلحه ، مجموعة افكار ومعتقدات وانماط تفكير خاصة بجماعة (اذا ايديولوجية بالمعنى الواسع) ، تتسامى على الواقع الحقيقي للجماعة ، دون ان تحاول نظرا لصفتها الآنفة ان تحققها ، وهي تعبر عن الرغبة في الحفاظ على النظام القائم بأن تضفي عليه امام وجدان اعضائها مظهرا مزخرفا ، وهميا ، مزيفا . بهذا المعنى ، فهو يعارضها بالطوبى التي هي أيضا ايديولوجية بالمعنى الواسع ، تتسامى هي أيضا على الواقع الحقيقي للجماعة التي تعتنقها . ولكن هذه الاخيرة في الحالة هذه ، توجه نشاطها بقصد تحويل الواقع التاريخي القائم .

لقد استعاد و. مونتغمري وات ، في كتاب صدر حديثا ، مقولات مانهايم لتطبيقها على التاريخ الاسلامي . وهي تقدم فعلا اطارات مناسبة للتحليل . اذ نرى في الحال ان الايديولوجيا (بالمعنى الواسع) الاسلامية كانت بوجه خاص «ايديولوجية» (بالمعنى المانهايمي الضيق) طيلة تاريخها وحتى الان ، ولكنها كانت جزئيا «طوباوية» ، في بداياتها على الاقل ، ثم نجدها في شيع مختلفة في عهود شتى ، كما الان ايضا في حركات كحركة الاخوان المسلمين وفي دولة كالباكستان .

ان الايديولوجية (بالمعنى الواسع) الشيوعية كانت دون جدال «طوباوية» ولا تزال كذلك بشكل واسع . ولكننا نشاهد في البلاد الشيوعية وأحيانا في غيرها ، تحولها الى ايديولوجية (بالمعنى الضيق) ، اذ قد تحقق قسم كبير منهـا .

ليس بمقدورنا أن نطبق بالشكل الصرف المفاهيم المانهايمية في الايديولوجية بالمعنى الضيق وفي الطوبى على موضوعي بحثنا . ولكن هل يمكن أن نحددهما بمفهوم الايديولوجية بالمعنى الواسع ؟

ان الاسلام مثل الشيوعية ، كانا بهذا المعنى ايديولوجيتين في بدايتهما . وكان مؤسساهما ينشران حولهما هذه الايديولوجية بالوسائل التي كانا يملكانها في مجتمعهما ، دون المطالبة بالالتزام القطعي لجماعة من الناس كانا يقنعانها الى هذا الحد او ذاك . ولكن سرعان ما تشكلت ، في حياة المؤسسين مجموعات كان يجري الانضمام اليها قطعيا ، ويلتزم هؤلاء المنضمون ضمنيا او صراحة بعمل مشترك ، وموقف واحد حول عدد من النقاط . كان ثمة جنين بنية تنظيمية على الاقل ومشاركة في ايمان مشترك . ان هذه السمات لهي اساسية عند تحديد هذين الكيانين .

وهي على الاقل جماعات بقدر ما هي ايديولوجيات . ينبغي اذن ان نتخطى المفاهيم التي تقدمها سوسيولوجية المعرفة .

هل من لزوم للرجوع الى سوسيولوجية الدين ؟ ان الاسلام هو بداهة دين ، في حين أن التصنيفية التي اعدها علماء اجتماع الدين حول التجمعات الدينية ليست متطابقة كثيرا مع حقيقته . ومن جهة اخرى، من المتفق عليه ان الشيوعية تشبه كثيرا كنيسة مع فعل ايمانها، ومجامعها، وتحريماتها، وايمانية اتباعها . . والحال ان علماء الاجتماع يصرون على واقع ان الكنيسة تتحدد، بين ما تتحدد به ، بمضمون مذهبها . والمطلوب ان يكون هذا نموذجا تحدده تعابير ، كتعبير «صوفي انخطافي» الذي يستعمله جورج غورفيتش، والحال انه لا يمكننا اطلاقا أن نصف بـ «صوفي ـ انخطافي» مضمون المذهب الشيوعي . فاذا نحن اقتصرنا على ذلك ، ينبغي ان نلاحظ انعدام تجانس جذريا بين الاسلام والشيوعية . يمكن بلا ريب أن يكون هنالك تماس وتنافر، بين ظاهرات غير منسجمة فيما بينها. ولكن كثيرا من الوقائع توحي بأننا امام كيانين هما على صعيد ما على الاقل ، من طبيعة واحدة . يجب اذن ان نتخطى المفاهيم التي تقدمها سوسيولوجية الدين . يمكن ايضا ان نرجع الى سوسيولوجية التجمعات . ان علماء الاجتماع قد بنوا فعليا عدة مذاهب تصنيف للتجمعات مميزين بين هذه تبعا للاتساع، والديمومة، والوظيفة. . . ان بعض المقولات التي اسسها ماكس فبر مثلا يمكن ان تسمح لنا بمقارنة غنية ونوع من فهم طبيعة الظاهرات المتضمنة . ففي البدء كانت الامة الاسلامية والاممية الشيوعية «جمعيات» (تجمعات ارادية مفتوحة كما يقول ج. غورفيتش) . ان الطائفة الاسلامية (ثمة عدة ولكنها جميعا تعتبر نفسها الطائفة الاسلامية الشرعية) سرعان ما اصبحت مؤسسة ، لا تنطلق عضوية المرء فيها ، من التزام شخصي ، بل بفعل آلي ، كالولادة ، اي في الحقل الديني ، كنيسة بالمعنى الفيبيري . ان الاحزاب الشيوعية قد بقيت مبدئيا مؤسسات . ولكن في البلدان الشيوعية ، يقترب تكوين الوعي الجماعي بالادارة المحتكرة للتربية والاعلام ، هذه التكوينات (او حتى الضرب من الطائفة المفتوحة المكونة، من مجموع المواطنين ذوي الراي المتشابه) من المؤسسات . قد تكون تلك هي الترجمة ، بلغة فبيرية ، للصيغة المستخدمة اثناء الانتخابات السوفياتية : كتلة الشيوعيين وغير الحزبيين .

ولكن القرابة هي اعمق بداهة من هذه التشابهات الشكلية . انها تتناول في آن معا نموذج التجمع والمضمون . ولكي نبين هذه القرابة ، يجب أن لا

نضع الوظيفة الدينية ، على صعيد المضمون ، في الاطار الاوسع للوظيفة الايديولوجية فحسب، بل وأيضا تأسيس مقولة تضم في آن معا المضمون الايديولوجي والتشكل وحركية التجمع .

١ ـ تحديد المقولة

كالشيوعية ، يبدو لنا أن الاسلام يرتبط بنمط من التجمعات المؤكدة بأشكال صرفة تقريبا . والافضل على كل حال أن نسميها «حركات» بدل « تجمعات » لاعطاء طابعها الحركي حقه من الممكن ان نسميها حركات ايديولوجية مناضلة ذات برنامج زمني اجتماعي سياسي وأهداف شمولية. ان سماتها يمكن ان تحدد كما يلي :

١ ـ ايديولوجية (بالمعنى الواسع) من النموذج «الطوباوي» (بالمعنى المانهيمي) يلتحق بها اعضاء الحركة بشكل قطعي ، وهي تجيب على عدد من الاسئلة الاساسية حول وضع ودور الانسان في العالم ، وحول طبيعة العالم والمجتمع ، هذه « المباديء الايديولوجية » هي في اساس التوجيهات الموصى بها أو الملزمة لسلوك الفرد في حياته العامة او الخاصة . وهي ليست «نقية» (كما يمكن ان تكون في موضع آخر) ولكنها مقدرة كجزء من نظام حركي حيث تدخل كل العناصر في اللعبة (من هنا قيمتها الدمجية المشار اليها لدى و. مونتغمري وات). هذه الايديولوجية هي في كل الاحوال شمولية هنا، اي انها تتجه الى مد توجيهاتها وأحكامها الى كل ميادين الحياة الاجتماعية والخاصة ؛ وهي تجد تعبيرها غالبا في مجموع (مفتوح او مغلق حسب الحالات) نصوص مراجع ذات طابع مقدس او شبه مقدس ؛ وهي تعبر جزئيا او كليا من المظهر «الطوباوي» الى المظهر «الايديولوجي» (بالمعنى المانهيمي) في حال انتصار الحركة .

٢ ـ برنامج زمني متصور ينشد التطبيق العملي للمباديء الايديولوجية بالتاسيس الالزامي على ارض واسعة قدر المستطاع ، لقواعد حياة اجتماعية توصي بها او تفرضها هذه المبادىء ، اذاً باقامة دولة تراقبها الحركة ؛ يتبع ذلك استراتيجية وتكتيك للوصول الى هذا الهدف ، وللدفاع في حال الوصول اليه عن الدولة المذكورة وتثبيتها وتوسيعها عند الاقتضاء للنضال في الداخل ضد القوى المعادية للحركة ولتطبيق المباديء المذكورة عليها بالشكل الاكثر اندفاعا في حدود الامكان .

٣ ـ تنظيم مركب يستوجب عادة اركان حرب (غالبا بقيادة فرد لعنيها)، وشريحة من الموظفين المتراتبين وشريحة من الايديولوجيين .

٤ ــ ممارسات ، وطقوس ومظاهر ايمان تؤكد الانخراط بالحركة ووحدة هذه الاخيرة .

انطلاقا من عهد معين ، يبدو ان تشكيل حركة من هذا الطراز (مع تنويعات قد تكون مهمة) هو الشرط الضروري لعسكرة جماهير واسعة لتحويل («طوباوي») لبعض الشروط الاجتماعية والسياسية والايديولوجية. وهي اذاً بحاجة الى قاعدة اجتماعية تقدمها جماهير غير راضية ، وذات **متطلبات** . ان احتجاج هذه الجماهير يمكن ان يكون على الصعيد الاجتماعي (كما يبدو ذلك جزئيا على الاقل على صعيد مسيحية القرون الاولى ، وبالتأكيد في حالة الشيوعية) او على الصعيد القوماني (حالة الاسلام اثناء فتوحات القرن الاول للهجرة) . نرى اذاً ان تحديد هذا النموذج من الحركة لا يتناقض مع الاطروحات الماركسية الاساسية التي تبدو لنا مكتسبات دائمة لعلم الاجتماع . ويبدو ايضا ان النواة الاساسية لهذه الاطروحات ، رغم تحديدات متناقضة جزئيا ، هي اولوية صراع الشرائح الاجتماعية والسلالات في التاريخ (هنا نبتعد بوضوح عن الصياغات الكلاسيكية) **من اجل مراقبة قصوى للاشخاص والاملاك** . ان نجاح هذه الصراعات يمر في بعض الحالات بتشكيل حركة من النموذج المحدد أعلاه . ان نجاح هذه الحركة يتوقف على قدرتها في جذب الانصار على صعيد واسع ، انصار مقتنعين ومصممين ، وهي لن تستطيع ذلك الا بالتجاوب مع تطلعات ومطالب الجماهير «طبقات اجتماعية ، او سلالات» ، معبرة عنها في برنامجها ومبادئها . ان ما تجاهله مثلا الفكر اللينيني ، على الاقل في وضع البروليتاريا الغربية المعاصرة (لاسباب نضالية واضحة) ، هو انه كان بالضبط **ثمة تعبير** فحسب ، وهذا يستتبع دائما نوعا من عدم التوافق . ان العلاقات بين الجماهير المعنية وتطلعاتها من جهة ، والحركة من حيث هي تنظيم مركب وايديولوجيتها من جهة اخرى ، ليس لها البساطة الاحادية الجانب التي كان يتصورها لينين . ثمة علاقة جدلية فيما بينها مع كل ما يستتبعه ذلك من توترات وصراعات . ان التنظيم (وشرائحه) وكذلك الايديولوجية لهما استقلال نسبي ولكنه اكيد .

انا نلحق بهذا النموذج عددا من «الاديان»، قد يكون على رأسها اليهودية (ذات التنظيم الضعيف في البدء ، ولكن الظاهر في حالة الركابيين ، والاخويات النبوية المتجمعة حول ايليا ، واليشع . .) ان الكنيسة الكاثوليكية في القرون الاولى على الاقل تحمل كل السمات الآنفة ، رغم المعارضة المصرح

بها ، المدونة في النصوص المقدسة للحركة ، من جانب مؤسسها يسوع لتبني برنامج عمل زمني . والحالة هي نفسها ، كما يبدو ، لدى كل الاديان العمومية Universalistes على الاقل في مرحلة ما من تاريخها . يمكن للحركة طبعا ان تأخذ مكانها في اطار واسع تقريبا . ان ما نسميه عادة «البدع» اليهودية أيام يسوع (تعبير غير مناسب اطلاقا) تبدو ملتحقة ايضا بهذا النموذج مع تنظيمات ضعيفة الا في حالة الاسينيين ، والزلوتيين بدون شك . ان هرطقات العصر الوسيط في الغرب والشرق والحركات البروتستانتية المتنوعة تقدم لنا ايضا أمثلة عديدة على ذلك . فهناك كل الدرجات بين الايديولوجيات الشمولية الواسعة ذات البرنامج ذي الطموح الكوني والايديولوجيات الاضيق ذات الاهداف المتواضعة كما الحال مع معظم الاحزاب السياسية المعاصرة والماضية في كل حال . ان الامر يتطلب بحثا كاملا ليس هنا مقامه . فلنشر فقط الى ان الفروقات في الاتساع والبنية يمكن أن تعود الى اسباب ثقافية ، وقد تنبع ايضا من طبيعة وبنية وتطلعات الشرائح الاجتماعية التي تطابقها التنظيمات وايديولوجياتها .

٥ ـ التقلبات التاريخية لمعنى المصطلحين

قبل أن نصل الى تحديد أدق للتعبيرين اللذين نحن في صدد دراسة علاقاتهما في الفترة المعاصرة ، ينبغي أن نذكر باختصار تغيراتهما بالنسبة للتحديد السابق .

ان الاسلام قد فقد في منتصف العصر العباسي ، سمته كحامل لبرنامج خاص ، وضعته سلطة وحيدة كانت تتابع تحقيقه . وقد اصبح ايديولوجية صرفة ، ولم يعد حركة ايديولوجية مناضلة . يقتضي التذكير ان الرجوع الى الحالة البدائية للحركة ، وبناء « المدينة الاسلامية » بقيا مثلا أعلى شديد الحيوية بالنسبة للجماهير الاسلامية ، مثلا أعلى اتجه الى تشكيل الواقع كما أظهر ل. غارديه ، وربما مع بعض المبالغة . وقد استعادت حركات فئوية هذا المثال ، بشكل عودة للماضي ، وبنجاح ظاهر تقريبا ، واعتبرت نفسها تجسيدا للاسلام الحقيقي . والحركة الاسماعيلية مثل على ذلك . وقد ادعت دول جبارة انها تجسد الحركة الظافرة رغم شكوكية جماهيرها العميق والظاهر الى هذا الحد او ذاك . تلك كانت حالة الامبراطورية العثمانية والنظام الصفوي . طبعا كان هناك نوع من الانتقال من المرحلة الطوباوية الى المرحلة الايديولوجية (بالمعنى المانهايمي) كما هي الحال على الاقل جزئيا في

كل الانتصارات .

لقد كان الاسلام شموليا الى الحد الاقصى . كان يوجه مبدئيا كل أعمال وافكار اتباعه . وكانت البسملة ، عند مباشرة اي نوع من الاعمال ، حتى المبتذلة منها ، ترمز الى هذه الهيمنة مثلا ، كما ان الاعتقاد بشمولية «الحديث» كانت ترمز ايضا الى تلك الهيمنة .. فكل فعل ، وان كان ينبع من حاجات بيولوجية اولية (التبرز ، الجماع ...) ، او من حقول النشاط الاجتماعي والتي هي خارج الدائرة الدينية عند ثقافات اخرى (كالنشاط التقني ، الاقتصادي ، الجمالي ...) انما كان يجري تعليلها انطلاقات من النظام الايديولوجي ، ويدمج به ويخضع لتنظيمه . وكان يستبعد كل عمل ، او مؤسسة ، او فكرة ، من اصل غريب عن النظام ، او يدمج (حين لم يكن ذلك ممكنا) ، ويؤسلم . وكان يمكن لذلك ان لا يمنع ، كما راينا في العصر الوسيط ، التعايش مع انظمة ايديولوجية غير اسلامية ، خاصة عندما كان الطابع الاسلامي للدولة يبدو مضمونا . وبالتالي فان الصراعات الاجتماعية او القومية ، كانت تؤول على ضوء الايديولوجية الاسلامية، بدلا من أن تشيد ايديولوجيات خاصة . فمناهضة الاوروبيين ايام الحملات الصليبية هي مناهضة مسلم للمسيحية ، والعمل لاذلال الاقوياء يؤيده آخر من حيث هو اسماعيلي ، اي ممتلكا لمذهب الاسلام الحقيقي . ونحن نعرف دور الحديث في اسلمة الافكار والقيم ذات الاصل الاجنبي . ولقد دام هـذا المظهر الشمولي للايديولوجية الاسلامية طويلا جدا . وان أفضل الامثلة التي اعرفها عن ذلك هو ما جرى حديثا من اعادة التأويل الاسلامي للقيم في الصين . ففي عام ١٨٧٨ اوضح مؤلف صيني مسلم ، ان فوهي ، الامبراطور الصيني الاسطوري الاول ، المتحدر من النبي آدم ، قد نقل الى الصين المذهب الاسلامي الصرف . وقد تقهقر هذا بعدئذ ولكن بقيت منه آثار مهمة وقد اعاد كونفوشيوس بناء المبادىء الحقيقية . وهكذا فان الافكار الكونفوشية التي تبدو عادة في بيئة الثقافة الصينية كتعبير عن الحق والخير، قد ظهرت والحقت بالاسلام . بالطريقة ذاتها اعتبر افلاطون عبر القرون تلميذا لموسى وبشير عيسى ، ومحمد .

والحال أن الاسلام ، أو الدين الاسلامي ، هو في صدد فقدان هـذا المظهر الشمولي الامر الذي عرفته كل الديانات الاخرى . ويجري التسليم اكثر فاكثر منذ قرن ، بأن جزءا مهما من الاعمال ، والافكار والمبادىء والقيم الاسلامية انما هو ذو اصل غير اسلامي ، وأن مسلما جيدا يمكن أن يستلهم نظريات ، وايديولوجيات اخرى ، الخ، ذات قيمة الى جانب الاسلام والقيم

الاسلامية والنظام الايديولوجي الاسلامي . ان ما يبرهن ذلك هو بالضبط طرح مسألة التلاؤم . ولم تكن مسألة التلاؤم مطروحة عندما كان يجري ببساطة الحاق انظمة غير اسلامية بالاسلام . الا أن المسلم في زمننا هو وطني ومسلم في آن واحد ، يناضل ضد الامبريالية الاوروبية ، والاميركية انطلاقا من قيم وطنية ، ومن حيث هو وطني ، دون أن يرجع بالضرورة أسباب النضال الى الاسلام . ورغم ذلك ، فان قطاعات واسعة من الراي العام الاسلامي لم تتخل عن المثال القديم . ان الديانة الاسلامية ما تزال ذات اهداف شمولية . وثمة حركات حية ، كحركة الاخوان المسلمين ، تطالب بعودة الطابع الاولي للاسلام قبل كل شيء ، كحركة ايديولوجية مناضلة ، وهيمنته الشمولية . وثمة دول كالباكستان تقول رسمياً بالهدف ذاته . ودون ان نذهب بعيدا ، فان بنود العديد من دساتير دول حالية ، اذ تصر على طابعها «الاسلامي» ، انما تعبر بشكل متناقض عامة ، عن التطلعات ذاتها ، وتستغل نزعات الجماهير الى المثال الاعلى ذاته .

ومن جهتها فان الشيوعية المنطلقة اصولها من التنظيمات التي كان يحركها ماركس وانجلز ، قبل عام ١٨٤٨ بقليل لم تكن شمولية في البدء . أما الشيوعية بصورتها اللينينية فلقد كانت كذلك اكثر بقليل . ثمة شيء في حركيتها الخاصة (دون شك طبيعتها كحركة اجتماعية ايديولوجية مناضلة ذات آفاق عمومية ، التي كان عليها ان تتحملها) قد قادها الى أن تصبح شمولية . ان الفترة الستالينية (وعلى الاخص زمن الجدانوفية) قد حققت الحد الاقصى في هذا الاتجاه مع شعارات معبرة : ان تكون شيوعيا اربع وعشرين ساعة على أربع وعشرين ساعة الخ.. ولكن السيماء الصينية قد تخطت ذلك أيضا على ما يبدو . وعلى النقيض من ذلك ، فثمة مراحل الشمولية فيها في حدها الادنى . ولا يمكن للشيوعي من الناحية المبدئية الالتزام بايديولوجية أخرى . ولكن المذهب لم يغطي ابدا كل الحقول التي اكتسحتها الشمولية الاسلامية . ولقد سلمت الشيوعية فعلا في كثير من الحالات بتلاؤمها مع نظم افكار ، وقيم ، من اصول اخرى .

٧ ــ التعبيران اللذان يتجابهان

على ضوء كل ما قيل ، ينبغي ان نتفحص عن كثب اكثر ماهية التعبيرين اللذين هما موضوع مواجهة هذه الدراسة .

ماذا تعني الآن كلمة اسلام ؟

١ ــ لا يمكن ان يعني هذا من الوجهة التنظيمية الا :

الخارجية التي يشعر بسطوتها ، وذلك باعادة تأويلها .

ثمة اذا ايديولوجية ضمنية للعالم الاسلامي الحالي . والولايات المتحدة حاليا تقدم موضوع مقارنة يمكن أن يوضح معنى مقولة الايديولوجية الضمنية هذه . ويظهر كتاب حديث لسوسيولوجي اميركي هو رويل هربرغ ، مدعوما بمراجع غزيرة جدا ، ان نمط الحياة الاميركي قد حوّل من الداخل مضمون ثلاث ديانات كبرى تجري ممارستها في الولايات المتحدة ! وهي الكاثوليكية، والبروتستانتية ، واليهودية . اذ قد أعيد تأويل عقائدها ، وتعاليمها بشكل جعل هذه الديانات الثلاث، في الولايات المتحدة ، لغات ثلاثا وصياغات ثلاثا، قريبة جدا الواحدة من الاخرى ، تعبر عن نفسها تعبيرا محسوسا بدلالة الايديولوجية ذاتها .

من المهم كثيرا ان نشير الى ان المجتمع الاسلامي ، قد خضع ، من قبل ان يكون عليه اتخاذ موقف تجاه الشيوعية ، وفي حدود مختلفة جدا تبعا للبلدان والطبقات ، لتأثير العقلانية العلمية او للطوبى الليبرالية الانسانية ، حسب تعبير مانهايم . هذا التأثير قد هيأ طريق «تقبل» الشيوعية كما هي الحال في اي مكان آخر .

ان ما يجب ان نفهمه بكلمة شيوعية ليس مجرد مفهوم بسيط . فمن الوجهة التنظيمية ، يجب الاخذ بعين الاعتبار بداهة الاحزاب الشيوعية التي لم تعد مرتبطة مؤسسيا منذ أن حل الكومنترن ، ولكنها ما زالت مع ذلك تحافظ على سياسة مشتركة الى حد بعيد ، وعلى ايديولوجية مشتركة ، وممارسات وطقوس ورموز مشتركة . ويجب ايضا ان ناخذ بالحسبان الدول الشيوعية ، اي الدول التي يقودها حزب شيوعي ، ومع ذلك فهي تحافظ ، عند الضرورة ، على نوع من التمايز بين سياستها كدولة وبين سياسة الحزب .

ان الايديولوجية الشيوعية ، من الوجهة الايديولوجية ليست تصنيفا من العقائد التي تنهل من اعمال ماركس وانجلز ولينين وستالين وملوتسي تونغ . انها سلسلة من الطبقات الايديولوجية الكثيرة التعقيد . ان الايديولوجية المعبر عنها في اعمال ماركس وانجلز قد خضعت هي الاخرى لتطورات خلال حياة المؤلفين . وقد اعيد تأويلها مع لينين (مع بعض التطوير خلال حياته ايضا) ثم كان هنالك اعادة للتأويل ، أو الاصح اعادات للتأويل الستالينية اما تلك التي كانت الاكثر تمايزا فقد حصلت ما بعد ستالين .

يهمنا أن نذكر على وجه الخصوص :

أ ــ الدول التي تتخذ من الدين الاسلامي ايديولوجية رسمية مع الهيئات المؤلفة من موظفين دينيين مكلفين بتمثيل هذه الايديولوجية والتعبير عنها؛
ب ــ الطوائف والتنظيمات ، والاخويات ، والاحزاب ، المستقلة نوعا ما عن الدولة التي تطرح كهدف لها الدفاع عن هذه الايديولوجية ونشرها كما تفهمها : الاخوان المسلمون ، الاحمدية .

٢ ــ من الوجهة الايديولوجية ، من الممكن أن يعني هذا مجموع الافكار، والمعتقدات ، وانماط التفكير (الواعية ، والباطنة ، واللاواعية) لدى الشعوب الاسلامية الحالية بمقدار ما تعتبر هذه نفسها منفصلة عن الدين الاسلامي . ويهم ان نذكر هنا :
أ ــ يجب التمييز تبعا للمناطق الجغرافية والطبقات الاجتماعية ؛
ب ــ أن هذه الايديولوجية أو هذه الايديولوجيات الاسلامية المعاصرة لا تشتق الا جزئيا من الايديولوجية الاسلامية في القرن السابع . اذ ان هذه قد خضعت لاعادات تأويل مستمرة خلال القرون . ان الحالة الايديولوجية الحالية للوعي أو للوعي الاسلامي تستقي من منبعين :
اولا ــ التقليد الايديولوجي ؛ ثم الافكار والمعتقدات وانماط التفكير الخارجة عن نطاق هذا التقليد . ان الافكار والمعتقدات وانماط التفكير التي هي جزء من الايديولوجية الحالية قد حفظت بين تلك التي يقدمها التقليد ، وجرى التمسك بها بفضل ضغطين : قوة جمود التقليد من جهة ، وضغط الحالة الاجتماعية (بصورة اوسع بكثير مما يعتقد عامة دارسو الاسلام) ، والسياسية والاقتصادية المعاصرة من جهة اخرى .

ثمة اتجاه ينزع الى عدم الاحتفاظ الا بما هو موافق لحاجات الساعة وتطلعاتها من الافكار التقليدية وانطلاقا من هذه الى اعادة شرح الافكار التي لم تعد قابلة للتطبيق بشكلها القديم ، وذلك باستلهام افكار ذات أصل اجنبي تماما في اغلب الاحيان. ان اعادة التأويل الثابتة للايديولوجيات هي موضوع مفضل لدى مانهايم وان تاريخ الافكار في الاسلام يعطيه الحق بالتمام .

اذا ليس «الاسلام» المتصور كمجموعة من العقائد محددة دون تغيير في العصر الوسيط هو ما يجب اعتباره ، ولكن نوع من الايديولوجية الضمنية التي خلقتها الحاجات والتطلعات العائدة للشعوب الاسلامية اليوم . ان الايديولوجيات الضمنية عموما ، التي تتشكل هكذا انما تتجه الى توضيح ذاتها ، اما بتطوير ايديولوجية جديدة ، أو بتحويل معنى الافكار والرموز في اغلب الاحيان،والمبادىء التي يقدمها التقليد الثقافي الوطني او الايديولوجيات

١ ـ ان كل هذه الطبقات الايديولوجية تفعل فعلها في آن واحد من خلال قراءة النصوص ، التي بقيت محفوظة على اعتبار انها من التراث ، باستثناء نصوص ستالين ، الى حد ما ، وكما أن مسيحيا يمكن ان يصدمه مقطع من الاناجيل يظهر له مناقضا لايديولوجية كنيسته ، كذلك فالشيوعي قد يعثر على نص لماركس او لينين يطلقه على طريق هرطقية .

٢ ـ ان هذه الاعادات في التأويل يعبر عنها بأشكال مختلفة حسب الشرائح التي تتوجه اليها . هكذا فان المثقفين والكادرات «المجربين» ، «المبصرين» ، يبنون تأويلا عقلانيا نوعا ما للايديولوجية والبرنامج ، ويترجمونهما بشكل باطني في ممارستهم مع نوع من الاستخفاف . هذا ما كان يسميه اي. مورين (بشكل غريب) الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس . وهكذا فان مقاطع مبسطة للعقيدة ، في سبك وعظي ، تقدم للجماهير ، التي تفهمها انطلاقا من الايديولوجيات الضمنية التي تنتشر سابقا بين صفوفها .

٣ ـ ان «تقبل» الايديولوجية الشيوعية في البلدان المتخلفة يحصل بشكل دقيق ، بين بعض الموضوعات والمعطيات من قبل الدعاية الشيوعية، وبالاختيار العفوي من قبل المتقبلين لبعض الموضوعات والافكار والمعطيات المتوافقة مع تطلعاتهم ، ضمن مجموع ما يقدم لهم .

٨ ـ اشكال المجابهة

لقد حاولت جاهدا ان اعطي فكرة عن مجمل العوامل التي يجب اخذها بالاعتبار في رايي من اجل دراسة المسألة . وانني سأقوم الان بالشروع في تقديم لمحة عامة عن بعد معين فوق المشكلة . اذ أن ذلك سيسمح برؤية مفاصلها ، ومشكلاتها الخاصة ، وثغرات تحقيقاتنا .

ينبغي أولا دراسة العلاقات بين التنظيمات،دولا وتجمعات ايديولوجية. وهي دراسة أنجزت غالبا ، وان بشكل غير مرض دائما . فهي تتطلب تفصيلات طويلة . وسوف نقتصر هنا على بعض الخلاصات العامة التي تتطلب التبرير تفصيلا . لقد وجهت الاعتبارات الاستراتيجية للصراع الاجتماعي داخل كل بلد ، وخاصة اعتبارات استراتيجية عالمية . العلاقات بين الدول والتجمعات الايديولوجية الاسلامية والشيوعية . لقد تدخلت الايديولوجية خاصة كتبرير لاحق ، واستعملت بأشكال كانت غايتها تبرير مواقف معاكسة تماما في مسافة بضع سنوات . ان العلاقات المعادية قد طورت على العموم اصطدامات ايديولوجية ، اما العلاقات الودية فطورت

عموما جهود التوفيق الايديولوجي او الاتجاهات (المنظرة أو لا) نحو تعايش الايديولوجيات السلمي .

بالاضافة الى ذلك ، فان جهود الدعاية لدى التنظيمات الشيوعية ، والنجاحات التي احرزتها في مناطق اخرى وعلى أصعدة اخرى ، قد اتجهت علاوة على العلاقات الودية بين التنظيمات ، الى فرض مفاهيمها لدى الشعوب الاسلامية التي كانت تبحث عن صياغة ايديولوجية ضمنية . لقد وجدت الشيوعية نفسها قادرة على اتمام هذه الوظيفة ، تبعا لسلسلة من التطابقات والتوافقات التفصيلية التي لن استفيض في ذكرها ها هنا . ومع ذلك فان الحركيه الخاصة للايديولوجيتين ، وتقليدهما ، كانا يدفعان في اتجاه علاقات عدائية . واننا لنقتصر هنا على الجانب الايديولوجي من العلاقات . ففي الواقع ان الحالات جميعا قد ظهرت خلال الاربعين سنة من التاريخ (تقريبا) ، التي انطرحت فيها المشكلة . وقد وقعت الصدمة ، وبذلت جهود التوفيق الايديولوجي ، ونزعة التعايش السلمي .

١ ـ الصدمة

ان الصدمة هي نتيجة خاصة لانعدام التوافق المذهبي للايديولوجيات التيطالما يتحدث عنها الادب، الامر الذيلا يمكن في كل حال نكرانه. فهو رد الفعل الاول ، الطبيعي ، المعتاد ، قبل اي معرفة معمقة بالآخر ، وهو حالة خاصة من الدعاية العامة ، المعتادة لدى التنظيمات الايديولوجية من كلا الجانبين . وهو يبرز تحت مظهرين :

ثمة أولا نضال الشيوعية ضد الاسلام . وهي حالة خاصة من الصراع المناهض للدين لدى الشيوعية عامة . ان التنظيمات الشيوعية تعتبر نفسها مدفوعة انطلاقا من مفاهيمها النظرية ، الى نضال دائم ضد كل الديانات . فالدين كأيديولوجية خاطئة في خدمة الطبقات الحاكمة ، يخدر أو يزيف الوعي الثوري الكامن لدى الطبقات المسحوقة. وهي، في المجتمع الاشتراكي الذي هو في حوار البناء ، من مخلفات مجتمع الطبقات . وان هذه الايديولوجيا تحرف الجماهير عن المهام البناءة ، ويمكن أن تلعب دور قناع لمناورات مشبوهة من قبل بقايا الطبقات المنزوعة الملكية او من الاعداء الراسماليين الاجانب . ولكن المذهب يمكن ان يقدم موضوعة أخرى أيضا قد تكون نتائجها العملية معاكسة تماما . اذ أن الديانة ليست سوى ايديولوجية

او ظاهرة فوقية . وهي تتعلق في النتيجة بالبنية التحتيــة . مذ ذاك فان النضال ضدها فقط في الميدان الايديولوجي (أو حتى الاداري) انما هــو منهج مثالي ، يليق بصغار البورجوازيين العقلانيين ، وغـير ماركســي في الاساس . ان المنهج الصحيح الوحيد يكمن في تدمير الاسس التحتية للدين، اي بتقويض مجتمع الطبقات . بعد ذلك فقط يمكن أن يكون للدعاية والطرائق الفوقية الاخرى بعض الحظ في الفعالية ، من حيث لا يبقى أمامها الا مهمة التصدي للمخلفات . زيادة على ذلك ، ففي مجتمع غير اشتراكي ، يشكل تقديم النضال المناهض للدين ، خطأ مثاليا بورجوازيا صغيرا رئيسيا . اذ ان النضال الاجتماعي ينبغي ان يمارس في حقل التصدعات الطبقية في البنية التحتية ، وفي ميدان المعسكرات التي تحدها الطبقات الاقتصادية وخياراتها السياسية والاجتماعية ، لا في حقل اوهام الايديولوجيا ، الـذي يخلــق تصدعات زائفة ، مشوهة .

هذان الموقفان ، اللذان يبرزان ، او على العكس ، يضعان الصراع ضــد الدين في المؤخرة ، يمكن أن يستند الى النصوص الكلاسيكيــة ايضـــا . فيجري اختيار الواحد أو الاخر وفقا للانتهاز السياسي مع تبرير ايديولوجي لاحق كما هي العادة .

ان النضال المناهض للدين خارج البلدان الشيوعية ، هو ايديولوجي . ويمكن ان يكون في آن معا ايديولوجيا وعمليا واداريــا في الداخــــل . ان الحالة الخاصة للاسلام في الاتحاد السوفياتي قد أثارت منذ اربعين عامــا نقاشات عديدة اتاحت الحظ لظهور دراسات ممتازة حولها . هل الاسلام هو دين اقل أو اكثر ضررا من ديانات اخرى ؟ واكثر عرضة للهجوم من غيره ومرتبط بشرائح اجتماعية غير ما هي الحال مع اخرى ؟ لقد كان الاغراء الذي يدفع الاتحاد السوفياتي بمزيد من المواقف المتشددة كبيرا، اغراء كان يعززه ولا شك الوضع الوطني . فقد اعتبر أن الاسلام اتخذ قناعا لاستعباد الشعوب التركية والتشيكية على يد العرب . وكذلـــك اداة للامبرياليــة البريطانيــة .

ولقد اظهرتعدة اشارات في الاتحاد السوفياتي، ان الصراعات القديمة بين مسيحيين ومسلمين وخاصة في القوقاز ، لم يجر تخطيهــا اطلاقــا ، وكانت هذه سببا آخر للتهجم على الاسلام . ولقد رأينا هذا على الاخص ، في النقاش حول موضوع الدور التاريخي للشميــل Shamjl

ان انتماء الاحزاب الشيوعية في البلدان الاسلامية لاصول تمثل الاقليات ،

قــد خلق اندفاعا في البلـــدان الاسلامية ، لهذه الاحزاب فـــي هــذا الاتجاه ، ولكن ايضا وفـــي آن معا ، شعـــورا بالامتعاض ، لان الشيوعيين ارادوا عدم الظهور بمظهر المتابعين للصراعات الدينية القديمة، ولا الاصطفاف ايديولوجيا الى جانب المستعمرين. والاكثر من ذلك، وانطلاقا من الجهد ، اليائس ، للتاثير على الجماهير الاسلامية ، كان هؤلاء يفضلـون عدم اعلان الحاد مبدئي منذ البدء ،يمارس على تلك الجماهير تأثيرا منفرا ولا يمكن فهمه ، ويعرقل جهودهم الآنفة . ففي المغرب الفرنسي مثلا ، خضـع الشيوعيون الفرنسيون ، وارثو ايديولوجية عصر الانوار في جزء كبـير ، لاغراء الهجوم المناهض للدين على اعتبار انه يقربهم من الايديولوجية المحيطة، الضمنية لدى الفرنسيين غير الشيوعيين ، الذين يملأوهم الحقـد عـلى الاسلام (ويبرر تحفظاتهم كأصحاب امتيازات في اتخاذ موقف مناهـض بصراحة للاستعمار) .

ولقد ظهرت الصعوبات بسرعة على كل هذه الاصعـدة والمستويـات . فالصراع ضد الدين اضطر للانسحاب بسرعة فاسحا المجال أمام مساومـة مفروضة من الداخل بسبب المقاومة السلبية ، على وجـه الخصـوص ، للايديولوجية الدينية ، وبقوتها من الخارج . وقد جرى الانتبـاه الـى ان التهجمات على الدين كانت دون فائدة عموما ، بل وحتى مضرة . وغالبا ما حصل الانجرار لاستخدام هذه الايديولوجية التي كانت موضع هجوم . ففي الاتحاد السوفياتي ، توجب طرح السؤال الخطير ، ما هو سبيل التوفيـق بين موقف مضاد للاسلام في الداخل ، ومحاولات الاغراء تجاه الحكومـات والجماهير المرتبطة بالاسلام في الخارج . وبالطبع فلقد كانت الحملات ضد الاسلام ، والعرب ، والدين ، هي الضحية عموما ، وذلك لم يمنع الدعاية المضادة للسوفيات من الاستفادة من انعكاسات هذه البلبلة في الموقف .

وحدث أيضا ، في اتجاه آخر ، الصراع الاسلامي ضد الشيوعية . هنا ايضا صدر رد الفعل الاول من دون اي معرفة معمقة . فذلك استمـــرار طبيعي تماما للنضال مدى القرون من قبل الكوادر الدينية الاسلامية ضـد بدع القرون الوسطى ، والالحاد ، «والزندقة» ، ثم ضد اللامبالاة الدينيـة والعلمانية اللتين نشرتهما اوروبا . ان ماضي الاسلام تقوم له اكثر من سابقة تبرر اعلانه معركة مستميتة ضد ايديولوجية من هذا النمط .

ولقد توجب التساؤل ايضا بصورة أقل اهمية،كيف نوفق بين المحاسبة المضادة للعرب المطروحة في الداخل وجهود الاغراء ، في الخارج ، تجـاه

الحكومات والشعوب العربية .

يرى بعض المفكرين بوضوح نفس الاستمرارية رغم العيوب التي تكتنف رؤياهم التاريخية . فلقد عرض الشيخ حسنين مخلوف ، مفتي مصر الاكبر في شهادته امام محكمة قدم اليها شيوعيون، في آب ١٩٥٣ كيف أن المذهب الشيوعي ليس سوى استمرار للافكار الاسماعيلية في القرون الوسطى ، المستمدة بدورها « من الفيلسوف اليوناني المزعوم افلاطون ، مناصر شيوعية النساء » . كذلك يفضح الشيخ عبد الرحمن تاج في اطروحته في السوربون « في البدعة البابكية» كمقدمة بائسة للشيوعية ، تحاول « تحت ستار حركة دينية مزعومة أن تصل الى اهداف مادية صرفة : .. عن طريق اشاعة الفوضى ، في الاخلاق والعادات كما في حقل الملكية » . ان الازهري الرفيع المقام يلتقي هكذا بغرابة احدى موضوعات المؤرخين السوفيات . ان المحاجة المطورة هي محاجة نظرية كلاسيكية للديانات ، تكملها ـ كلاسيكيا أيضا ـ محاجة اخلاقية موجهة الى المشاعر . ان الالحاد هنا موضوعة تستخدم لتبرير مسلكا ماجنا ، وتسمح بالتفلت من اي ضغط اخلاقي . ان هذا يسمح بالالتقاء مع محاجة سياسية : ان الشيوعية تقوض « العصب الاخلاقي» (حسب تعبير الرئيس ايزنهاور) لدى الشعوب الاسلامية من اجل تسليمها للامبريالية السوفياتية . ومع ذلك فان كل هذه المحاجة المتباينة لم تستخدم الا قليلا . ان التأثير الجماهيري اكيد ، وأن سبر عمق هذا التأثير وقوته كان يتطلب اجراء ابحاث جدية حول الموضوع . ولا ينقص التنظيمات الدينية الاسلامية هي الاخرى الاسلحة العملية علاوة عن الدعاية، والضغط على الدولة لاستخدام سلطتها المدنية ، فلقد حدث في العراق مثلا ان استحصل والد من المحكمة الشرعية على حكم يجيز له حرمان ولده من الارث باعتباره شيوعيا ، وبالاجمال على كل حال ، يبدو أن الدين الاسلامي لم يستعمل كل اسلحة جعبته ضد الشيوعية ، الا في النادر ، ومع القليل من التأثير كما تظهره بالاجمال حقب الحماس نحو الدول الشيوعية وحتى نحو الشيوعية نفسها . ثمة تأكيد في ذلك للموضوعة الماركسية القائلة : ان الايديولوجية الموروثة من الماضي لم تتفوق على قدرة الايدلوجية الضمنية التي يفرضها الظرف الراهن .

٢ ـ المصالحة الايديولوجية

ان انعدام التوافق المذهبي بين الايديولوجيات ، الذي لا ينكر ، انما

يتخلى لاساليب مختلفة قصد التوفيق عندما تدفع الاعتبارات الاستراتيجية الدولية والداخلية نحو موقف ودي بين الحركتين ، وحتى احيانا خارج هذه الحالـة .

ثمة استعارة لافكار الايديولوجية الشيوعية من قبل المسلمين حـين تتوافق هذه الافكار مع ما تتطلبه الايديولوجية الضمنية ، حتى في ظروف غياب هذا الموقف الودي . المثل على ذلك شهير هو فكـرة الامبرياليـة ـ الاستعمار المقبولة مع مفهوماتها أللينينية من قبل اوساط مبتعدة جـدا غالبا عن الشيوعية . ان النظرية اللينينية المطروحة في « الامبريالية ، اعلى مراحل الراسمالية » هي الوحيدة عمليا التي تقدم حاليا للشعـوب التـي استعمرتها اوروبا سابقا تفسيرأ منسجما للمشكلة الرئيسية التي تواجهها .

اذا ذهبنا ابعد من ذلك ، فثمة بالطبع اعادة تأويل لهذه المفاهيم والافكار والرموز الاسلامية من قبل المسلمين كمعادلات للافكار والموضوعات الشيوعية الرائجة . وغالبا ما ينجز الشيوعيون انفسهم هذه العملية من اجل الدفع باتجاه التحالف . وعندما يكون الجهد في اتجاه اعادة التأويل حثيثا بصورة خاصة ، تصل الى ما اسميناه التصالحية من الممكن تعميم هذا التعبـير للدلالة على مجموع منظم من عمليات اعادة التأويل .

من المهم الاشارة الى ان المسلمين قد مروا بمرحلة تصالحية كانت شاملة جدا مع اعادة التأويل المنظم للافكار ، والقيم ، والمعارف الاوروبية الحديثة. ان الظاهرة مشهورة وقد وصفت مرات عديدة . فالجـن مثلا هم الجراثيم والعلم الوسيط هو العلم الحديث ، والاسلام يفرض الديمقراطية (الشورى التي أقامها النبي) ، والمسلمون في العصر الوسيط عرفـوا الوجوديـة ، والقرآن يبشر بالزواج الوحداني . ان تأثير التصريح بتعـدد الزوجـات (القرآن ٤ : ٣) يبطل فعليا بالحض على العدل نحوهن ، حين تجري المقارنة مع الآية الاخرى (٤ : ١٢٨ ـ ١٢٩) حيث اعتبرت العدالة بين أكثر مـن زوجة امرا مستحيلا . ان الهدف من ذلك مزدوج . يجري اولا اسلمـة الافكار الجديدة وبالتالي جعلها شرعية لدى المؤمنين . كما أن هذه الاسلمة من جهة اخرى تؤدي الى دعم الاسلام الكلاسيكي بالافكار ، والاكتشافـات التي يعتبرها العامة ذات اصول اوروبية او حديثة . وحين تظهر استحالة ما للتوفيق بشكل صريح ، يأخذ الحديث عن تفوق المبادىء الاسلامية طريقه ... ولكن بمقتضى المعايير الاوروبية ايضا . وكما هو الامر بالنسبة للعديد من التصالحيات في الماضي (اعادة تأويل العهد القديم بالنسبة للفكر الهليني

على يد فيلون وآباء الكنيسة ، والنصوص المسيحية والاسلامية على ضوء أرسطو في العصر الوسيط ، والتوراة بدلالة علم القرن التاسع عشر على يد اللاهوتيين الكاثوليك ...) . لا يخلو ذلك من بعض التناقضات . هكذا في حين أن القرآن يدين تعدد الزوجات ، ومع ذلك يعتبر هذا التعدد مفيدا في بعض الحالات .

ان المسلمين يعمدون أيضا الى الطريقة ذاتها في اتجاه مضاد للشيوعية وبشكل جد واسع ويتلخص الامر بابراز نظم اجتماعية ، وحلول اجتماعية معتبرة اسلامية شرعيا ، ذات أصل اسلامي وحتى الى حد التأكيد كما لو كانت تكوّن جوهر الاسلام بالذات . هذه النظم أو هذه الحلول تقدم كمتخطية للتناقض بين الراسمالية والشيوعية ، وناقلة لخط تفكير وعمل اسلامي شرعي ، جاهز تماما منذ القرن السابع على الاقل ، مع انه مجهول مذ ذاك ، موحى به الهيا ، ينظم على أفضل وجه كل مشكلات الحياة الاجتماعية . ومع ذلك فان الفحص اليقظ لهذه الحلول وخاصة لترجمتها العملية يكتشف فيها عاجلا نموذجا من الموضوعات الرائجة جدا في العالم الغربي ، المستمدة من جعبة الحلول المسماة قوة ثالثة ، كالشراكة بين راس المال والعمل ، الخ. ليس هنا مجال البحث عن اصول هذه الحلول . يكفي ان نلاحظ انها طوبت بربطها بمنبع اسلامي ، مع اكبر قدر من الصدق في كل حال، اغلب الاحيان . ان جمعيات كالاخوان المسلمين ودولا كالباكستان على وجه الخصوص تميل الى ذلك . لهذا رأينا كم من المرات رفع شعار «اشتراكية اسلامية» وأخذ مكانه في المقدمة ، كما كان ثمة اشتراكية فرنسية ، وقومية ـ اشتراكية الخ. ان التباس وغموض كلمة **العربية اشتراكية** قد ساعدا في كل ذلك ، ان دارسي الاسلام قد خضعوا لاغراء مساعدة المنظرين المسلمين في الاتجاه ذاته ، لان ذلك يدغدغ قناعتهم بخصوصية حقلهم . كذلك ، هي الحال بالنسبة لاقتصاديين متشبثين بايجاد طريقة ثالثة خارج الراسمالية والشيوعية .

ولقد عملت عناصر دينية اسلامية ، متعاطفة ان مع النظام الاجتماعي الشيوعي والسياسة الخارجية للبلدان الشيوعية ، للتصالحية الاسلامية ـ الشيوعية بالطريقة ذاتها ، معيدة تأويل الافكار الكلاسيكية في الاسلام على أنها نظرة لموضوعات الدعاية الشيوعية . وهكذا طلعت علينا مجموعة من تصريحات لمشايخ سوريين ، وعراقيين ، ومصريين الخ. فالاسلام يريد خير الشعب ، ولا تسامح مع الاحتكار ، ويدين الربا ، اذا الراسمالية . ولكن

موضوعات السياسة الخارجية الموضوعة في الواجهة لدى البلدان الشيوعية هي التي تثير اكبر عدد من الاصداء . ان الاسلام هو مع السلام ، وضد التجارب النووية ، والقواعد الاجنبية ، والعنصرية والاستعمار ، الخ. وباختصار فأن الامر يتعلق باظهار عدم معاداة الاسلام للقيم التي يدافع عنها الشيوعيون ، هذه القيم التي تثير بالضبط اكبر قدر من التأييد في العالم الاسلامي ، من حيث انها متوافقة مع ايديولوجيته الضمنية . ان المسلمين الذين ينمون اعادة التأويل هذه هم عموما مفكرون دينيون ، وورعون غالبا ، لا يتوقون اطلاقا الى اتباع الالحاد المبدئي لدى الشيوعيين . ان الطريقة التي يزنون بها هذا الالحاد والتي يبررونه بها تختلف حسب الاحوال . من المحتمل ان لا يصدقوا مسألة الالحاد هذه حقا أو ان يروا بها (كما عند المسيحيين خاصة) مظهرا يخفي التحاقا عميقا بمشروعات الله ، وفهما مشوها ، ولكن عميقا للالوهة. كذلك فليس كل شيء خاطئا طبعا تاريخيا في الموضوعات المتقدمة . ولقد اعلنت افكار الماضي ، وبأسلوب مغاير لروح التاريخ ، كنظيرة للافكار المعاصرة ، متناسين بجسارة كل عناصر التضارب.

ان الشيوعيين يستلمون هم ايضا لجهد تصالحية في الاتجاه ذاته ، وان كان ذلك حول موضوعات مختلفة الى حد ما . ان المقصود بالنسبة لشيوعيي البلدان الاسلامية (ولمسلمي الاتحاد السوفياتي المنضوين تحت مظلة الشيوعية) أن تلتقي تقليدا في الاسلام ، كما أن المقصود بالنسبة لآخرين هو الدلالة على ان الاسلام ليس عقبة كأداء ، كماهية ، امام فكر ذي طبيعة مماثلة للفكر الشيوعي ، أو حتى الدفاع ايضا عن الشعوب الاسلامية ضد اتهامات اليمين (واحيانا اليسار) الايديولوجي الاوروبي : حول جمود الاسلام ، وقدريته واستعصائه على التقدم ، الخ. ان الوسيلة المعتادة هي في تمجيد عظام المسلمين الغابرين . وقد يكون مقصودا بعض الاسلاف (ابو ذر ، صاحب النبي ، الذي كان على هذا الصعيد حظوة فريدة) الذين هم قدوة في ادانة الغنى ، وتقاليد الاغنياء ، والترف الذي يتعالى على الفقراء ... وقد يتعلق الامر ، وبالمقابل ، بأرستقراطيين أغنياء ، ذوي فكر حر تقريبا ، وبفلاسفة مشككين ، أحرار الفكر أو معتبرين كذلك . فنكتشف لديهم افكارا انسانية وحتى ذات منحى اشتراكي ، ومبادىء ليبرالية (تطابقها تصالحية بالمبادىء الشيوعية) وتوجه نحو تفاؤل خلاق هو القيمة الاكثر تقديرا في العالم الشيوعي (قيمة صاعدة النجم لدى الطبقات الصاعدة ، كما اظهر ماكس شلر) .

التقليد الاسلامي . ان أحد النصوص الافصح ـ بكل معنى الكلمة ـ التي تعبر عن وجهة النظر هذه ، انما يعود الى الزعيم الشيوعي السوري خالد بكداش ، الذي يتمتع بمواهب خطابية مميزة : يقول : « ... وفي حقل الثقافة القومية ، فقد قمنا (الشيوعيون السوريون واللبنانيون) بواجبنا على قدر المستطاع . وقد استلهمنا التراث العربي الحر ، وادخلنا افضل ما في حكمة وتقاليد آبائنا العرب ، في قلب حركتنا الوطنية المتحررة . وقد تبنينا في نضالنا السياسي الآية الكريمة : « وعملهم شورى بينهم » (القرآن ٤٢ ، ٣٦ ـ ٣٨) والحديث الشريف : « من يساعد مضطهدا ، فقدرة الله خصيمته» ، وكلام عمر بن الخطاب : «ان أتعس الحكام من تبتئس رعاياه به » وكلام خالد بن الوليد الذي يعلم الاجيال مثالا مدهشا في الاخلاص والتضحية : « انني لا اقاتل من اجل عمر ! » وكلام الخليفة العربي عمر بن عبد العزيز : « لقد ارسل الله محمدا هاديا ومبشرا لا جابيا للضرائب » ، وكلام جبران خليل جبران : « الحرية هي معبودتي »... وغيرها وغيرها من الحكم والامثال العربية التي أصبحت شعارات لنا . لقد بادرنا الى نشرها لاننا ، من جانبنا ، لا نخش أن تتغلغل هذه الشعارات في نفوس الشعب ، وأن تستوعبها الجماهير وتناضل من اجل تحقيقها في الحياة القومية والاجتماعية ! » .

اننا نلاحظ كيف ان القومية العربية قد خدمت خالد بكداش في اقتباسات ماهرة من القرآن ، ومن السنة ، وأولياء الاسلام. **وبالطبع ليس هناك اي اعتناق للايمان الديني** . ولكن المناخ الذي تستثيره هذه الاستشهادات في السامعين انما يدغدغ عواطف الاكثر محافظة بينهم ، ويظهر للملأ أن الحزب الشيوعي لا يناهض التراث الديني بعنف ، بل على العكس يحترمه ويجله ، ويعتبر نفسه بمعنى ما وريثا له . ان دراسة للاستشهادات التي يتضمنها هذا النص قد تظهر بسرعة ان الامر يتعلق بـ «أفكار عامة» ، بحجج استعملها في السابق جيل البورجوازية الليبرالية الذي كان يرمي الى اظهار التوافق بين الاسلام والديمقراطية . انه لواقع عام في على كل حال أن الايديولوجية الشيوعية قد اتبعت مثال الايديولوجية الليبرالية ـ الانسانية التي سبقتها والتي انطلقت منها. ان هذه قد اجتهدت بداب في عملية تفتيش بحثا عن رواد لها عبر الازمان والحضارات ، دون اهتمام كبير بروح التاريخ .

لا يبقى من صعوبة أمامنا سوى مسألة الايمان . يمكننا أن نتصور أن

ان قصة نافوي لهي معبرة بشكل خاص (يتعلق الامر في النقل الروسي للفظ التجيكي بالمير علي شير نوايي) للمسلم السوفياتي أبيك . فالوزير التيموري يبدو تقدميا قبل الاوان ، وبالطبع ثمة عناصر صحيحة في هذه اللوحة ، ولكنها مندمجة في تكوين تصبح فيه مغلوطة تاريخيا . ان آخرين، من بينهم كاتب هذه السطور ، قد اعتبروا هكذا ابن سينا رائدا للشيوعية. والمقصود ان عظام المسلمين الغابرين هؤلاء هم تعبير عن تقليد اسلامي عظيم، وان احد مظاهر الدين الاسلامي يتخذ هذا الاتجاه . ويصور الاسلام كحركة تقدمية ، وليس بالتأكيد كحركة اشتراكية ، بل ديمقراطية ، تناهض الاغنياء والمضطهدين (ومن بينهم الفرس الساسانيون والبيزنطيون الذين هم بنظر الشيوعين العرب مثال الامبرياليين الحاليين) . ومن المفيد أن نذكر هنا بأنه منذ زمن طويل جدا ، لم يعد برنامج الاحزاب الشيوعية (العربية منها على الاقل) يطرح مسألة الانتقال الى الاشتراكية الا كهدف بعيد . نقدم على سبيل المثال أثرا جميلا بمنتهى الجراة لكاتب لبناني ، من اصل مسيحي هو رئيف خوري ، وهو رفيق درب مخلص للحزب الشيوعي ، رغم احتجاب دام سنوات بسبب انحراف «تيتوي» . والنص مأخوذ من محاضرة القاها في دمشق في ١١ تموز ١٩٤٢ :

« كم من الوقت قد مر دون أن تسمعوا من أعلى منائر هذه المدينة العربية الخالدة صيحة المؤذن : الله أكبر ! الله اكبر !. منذ حتى لم تقراوا أو لم يقص عليكم أن بلالا الحبشي كان اول من اطلق هذه الصيحة في فضاء شبه الجزيرة العربية في الايام الاولى لدعوة النبي ، عندما كان يقاسي اضطهاد المضطهدين ، ومضايقات المحافظين المتحجرين . لقد كانت صيحة بلال دعوة ، وصوت نفير يعلن الجهاد بين عصر يأفل ، وعصر تشرق شمسه. أبمكانكم أن تتأملوا ولو للحظة بم كانت ترتبط تلك الصيحة ، وما كانت تحمله خلفها ؟ أتتذكرون كلما سمعتم صدى هذا النداء ، الله اكبر ، ان ذلك يعني بلغة فصيحة : فليعاقب المرابون الجشعون ! ولتصادر أموال المغتصبين السارقين ! وليدفع الذين يجمعون الارباح ، ضرائب عن ارباحهم ! فليحفظ خبز الشعب ! فليفتح للمراة باب التربية والتقدم ! ولتدمر الافة حاملة الجهل والانقسام التي تقرض الامة ! فليفتش عن العلم ولو في الصين (صين اليوم، وليس فقط صين الامس !) فلتشرق نجوم الحرية ، والشورى الحرة ، والديمقراطية الحقيقية ؟» .

ان الدعوة الى التقليد العربي تمتزج لدى الشيوعيين العرب بالدعوة الى

عظماء المسلمين هؤلاء كانوا يؤمنون قليلا أو لا يؤمنون (على الأقل فانهم صورة مضادة للكهنوت) ولكن أليس ذلك نصا ضمنيا للجماهير الحالية بتركه ، والقيام بدعاية مضادة للدين في مرحلة لا تبدو هذه فيها مناسبة (بما انه تجري جهود تصالحية) ؟ يمكن أن ندعو **للتفكير** بأن هذا كان وهما حتميا في عصرهم . ولكن ألا يعني ذلك القول ، ضمنيا أيضا ، ان هذا الوهم لم يعد اليوم جائزا ؟ ثمة أيضا خاصة في روسيا خطر انحراف قومي. فبما ان هؤلاء الرجال القوميين العظام كانوا بهذا القرب من الماركسية لهذه الدرجة ، ألم يكن بامكان الشعوب الاسلامية أن تبلغ الاشتراكية ، أو شبه الماركسية دون ماركس والماركسية ولينين والروس ؟ انني اعيدكم الى مقالات أ. بنيفسن طلبا للتفاصيل .

٣ ــ التعايش السلمي

ان هذا الحل هو المفضل ، من الناحية المبدئية ، لدى الشيوعيين ، ولدى المؤمنين المسلمين ايضا دون شك . فالايديولوجيات لا يطرأ عليها من تعديل ، ولا تجري اية محاولات توفيقية ، وانما بينها تعايش وتنافس سلميان . فالتنظيمات تتحالف لتحقيق أهداف مشتركة ، من دون أن تثير مسألة القيمة الذاتية لافكارها ومبادئها . هذا هو الحل الذي تبناه الشيوعيون الفرنسيون أيام الجبهة الشعبية ، ثم أثناء المقاومة ، وحكومات التحرير الثلاثية ، والذي نظره (توريز ، غارودي) باسم «سياسة اليد الممدودة» وانشده اراغون بأبيات فرنسية جميلة :

(« الذي كان يؤمن بالسماء ، والذي لم يكن يؤمن ... ») .

ان هذا الحل يفترض طبعا عددا من الاهداف المشتركة ، السلبية منها على الاقل : النضال ضد الفاشية ، والسيطرة الاجنبية ، والاستعمار، الخ. وما أن تتحقق سياسة التحالف ، ورغم اي احتراس مبدئي لدى بعض الملتزمين على الاقل ، حتى تزداد محاولات تعميق هذه السياسة بواسطة التصالحية . تلك كانت الحال لدى مسيحيي اوروبا ، يشهد على ذلك اسقف كنتر بري «الاحمر» ، والحركة المسيحية ذات الميول الشيوعية المعروفة باسم «الارض الجديدة» في فرنسا حوالي ١٩٣٦ ، الخ ..

يتكشف هذا التكتيك عن مخاطر وصعوبات . فالاهداف المشتركة يبررها كل من الحلفاء وفقا لايديولوجيته الخاصة. ويستطيع المنتمون أحيانا

الاستناد الى تبرير الحليف كما الى تبريرهم الخاص . ويشكل ذلك اغـراء قد يقود ايضا الى التوفيقية ، والى التصالحية رغم كل حيطة . ويضطرب المنتمون ، من كل معسكر ، على الخصوص ، حين يجدون في المعسكر الآخر الصفات التي كانوا يفترضونها حكرا على التزامهم الخاص . من هنا تتأتى اغراءات العبور الى الجانب الآخر . ان الجماهير غير الملتزمة التزاما كليا ، وهي الاكثر تعدادا ، يمكن أن تضل . اذ يطلب منها أن تقوم بعمل ما بدلالة ايديولوجيتين متناقضتين جزئيا . وهي قد لا ترى هذا التناقض لجهـــل مقصود أو غير مقصود بل وحتى مفتعلا . ويمكنها ان تحله بشكل لا واع عبر اعادة التأويل (الجزئية) لاحدى الايديولوجيتين بدلالة الاخرى ، وأحيانـا للاثنتين لصالح تلفيق وتوفيق بينهما (مع السيادة لواحدة منهما) .

بالاضافة الى ذلك، ان المسيرة المتعرجة للاستراتيجية الشيوعية العالمية تغير الافكار ، والاهداف المشتركة ، التي قام عليها التحالف ، بشكل مفاجيء من وقت لآخر . من هنا أزمة الشيوعيين ، لان الكثيرين منهم قد انتموا الى الشيوعية في الواقع بدلالة ايديولوجيات أخرى . فلنأخذ مثلا مألوفا ، ان المعاهدة الالمانية ــ السوفياتية لعام ١٩٣٩ قد اثارت أزمة بسبب أن عـددا كبيرا من الشيوعيين كان ينتسب الى الاهداف التي حددتهـــا الاممــــية الشيوعية في الفترة السابقة (النضال ضد الفاشية ، وفي فرنسا ، الدفاع عن الوطن الفرنسي ، الخ .) على ضوء مثل عليا مأخوذة من الايديولوجيــة الليبرالية ــ الانسانية (الدفاع عن الحريات الديمقراطية،حتى«البورجوازية» النضال ضد الطرق اللاانسانية في النضال السياسي ، الـخ.) او مـــن الايديولوجية القومية وليس بدلالة الايديولوجية الشيوعيــة (الدفاع عـن الدولة الاشتراكية) التي كان يمكنها تبرير هكذا انقلاب . وحري ان نرى ما كان يمكن أن تكون الازمة بالنسبة لحلفاء الشيوعية . ولقد حدثت في الشرق الاوسط أزمات عديدة مشابهة ، حيث يتم الانتماء الى الشيوعية او التحالف معها بدافع من اهداف قومية ، فيأتي «انعطاف» ما ليحد من كل ذلك .

ان الايديولوجية الضمنية في الشرق الاوسط ، بالاضافة الى الاوضاع قد جعلت من جماهير واسعة ما زالت مسلمة ، وكذلك تنظيمات دينية ودولا اسلامية ، مؤيدة الخيارات السياسية الخارجية للبلـدان والتنظيمــات الشيوعية على وجه الخصوص ، ومع قيم ابرزتها الايديولوجية الشيوعية . لقد فهمت العناصر الواعية عموما أن الاتفاق حول هذه الخيارات وتلــك القيم كاتفاق تحالف ، وتعايش سلمي . أما لدى الجماهير الاقـل تنورا ،

المحافظة على التقوى وعلى ايمان الاجداد ، فقد عرفت غالبا اعادات تأويل عجيبة . اذ لا يمكن للشيوعية ، في نظرهم ، أن تكون نقيضا للايمان ، والذين يزعمون ذلك ليسوا سوى مفترين . لا بل ان الكثيرين يسلمون بأنها تتجاوب مع الايمان . اننا نرى كم يمكن ان يكون قاسيا احتكاك (نادر في الحقيقة) نفوس في مثل هذا التكوين مع الواقع. ان غياب أي دعاية الحادية لدى التنظيمات الشيوعية في الفترة الحالية انما يحمي من صدمات كهذه . ان الذين هم على معرفة بالمادية الجدلية لا يعدوا أن يكونوا شريحة رفيقة من المثقفين .

ان التنافس السلمي بين الايديولوجيات قد يتطلب مبدئيا وضع الايديولوجيتين المتنافستين على قدم المساواة ، بحيث تتصرفان بوسائل الدعاية ذاتها . ومن المعروف تماما انه ليست هذه هي الحال في الاتحاد السوفياتي حيث (بمقتضى تعابير دستور ١٩٣٦ بالذات) تعتبر الدعاية المضادة للدين حقا يكفله هذا الدستور ، وليس الدعاية الدينية . ولكن يتضح أن ثمة ، على الاعم ، استحالة عملية ، حتى مع توفر افضل حسن النية من الجانبين (وهذا بالطبع ليس هو الحال دائما) . فهناك دائما ايديولوجية تلقى دائما مناضلين ودعاويين اكثر مما تلقى الاخرى ، ييسر لها ذلك الوضع التاريخي والسوسيولوجي . مما يدفعنا الى اطلاق التعبير اللينيني حول « قانون التطور اللامتساوي» بالنسبة لهذا التنافس .

٤ ـ احتكاك الايديولوجيات وعلاقات التنظيمات

لقد تكلمنا كما هو واضح باختصار شديد عن العلاقات بين التنظيمات الاسلامية والشيوعية ثم باستفاضة اكبر عن اشكال الاحتكاك بين الايديولوجيات . ولعله من الضروري منطقيا أن ندرس الان الصلات بين علاقات التنظيمات هذه واحتكاك الايديولوجيات ذاك . بديهي أن العلاقات الودية والتحالفات بين الدول والتنظيمات قد ساعدت على التداخل الايديولوجي والتصالحيات ، رغم الاحتياطات المتخذة احتمالا لدى من كانوا يعنون البقاء في مرحلة من التحالف الخارجي ، وأن لا يؤدي التحالف الاستراتيجي الى الدعاية الايديولوجية . وعلى العكس ، فان الصراعات بين الدول والتنظيمات كانت بالاجمال غير ملائمة لذلك . ومع هذا فانه قد أمكن

جذب المعارضين في البلدان الاسلامية من قبل ايديولوجية الخصم بسبب اضافي هو أن هذه الايديولوجية كانت مستهدفة من قبل الدولة التي يهاجمونها . كذلك فان الدعاية المضادة للاسلام في الاتحاد السوفياتي قد قربت من الاسلام معارضين من اصل اسلامي ، منفصلين الى حد ما عن دينهم .

ولكن الاحتكاك الايديولوجي يتجاوز تقلبات العلاقات السياسية . ان الايديولوجية الشيوعية بشكلها الحالي هي ، بقدر واسع على الاقل ، قابلة للتأويل لدى الشعوب الاسلامية الحالية ، على أنها متوافقة اجمالا مع ايديولوجيتهم الضمنية ، وعلى أنها تنظم اتجاهاتهم الخاصة ، وهي تنتشر بالتالي بواسطة بعض اعادات التأويل ، وبعض الصعوبات ، ولكن بشكل واسع جدا .

٥ ـ آفاق مستقبلية

ما هي الآفاق المستقبلية لهذه المواجهة ، لهذا التجابه ؟ بمقدورنا أن نتصور عدة خيارات ممكنة .

١ ـ اولا موت الشيوعية في الشرق الاوسط الاسلامي . وهذا لا يبدو لي محتملا في فترة تاريخية منظورة . ويبدو ايضا من جهة اخرى أن المجتمع الاسلامي يسير فعلا باتجاه حالة من صراعات اجتماعية تتمحور حول توازع التضحيات بين الطبقات ضمن نطاق مجهود البناء الاقتصادي . وطالما أن الحال كذلك ، فأن الايديولوجية الشيوعية (يحتمل بشكل معدل ، او مقطوع الصلة بالبلدان الشيوعية ، أو ببعضها على الاقل قادرة تماما أن تخدم فئة من تلك الفئات المتصارعة ، فئة يمكن أن تغلب ولكن من الصعوبة استئصال شأفتها . حتى الطبقة المنتصرة نفسها ، قد تضطر على كل حال لاستخدام عناصر من الايديولوجية الشيوعية .

٢ ـ يمكننا ايضا أن نتصور اندثار الاسلام : ولكن ، حتى بعد انتصار محتمل للشيوعية ، فهذا الامر لا يبدو لي منظورا . ان شعوب الشرق الاوسط الاسلامي قد تعتنق ، كما فعلت جزئيا حتى الآن ، عددا من القيم والافكار الشيوعية ، ولكنها تتخلى كما هو واضح عن ارتباط «تنظيمي» نحو الدين الاسلامي . قد يكون هذا الاخلاص عائدا الى ضرورة وجودية لبعض

القيم الدينية البحتة التي تجهلها الشيوعية . ثمة سبب آخر لهذا الاخلاص هو قيمة الاسلام كرمز قوماني في منطقة تندر فيها الرموز القومانية العلمانية ، وتقل تقاليدها ، وتحمل القليل القليل من القيم العاطفية . اننا نقع في الاتحاد السوفياتي على كثير من الشواهد ، حيث نجد ، شيوعيين مقتنعين من أصل اسلامي ، لا يمارسون العقيدة الاسلامية ، ومع ذلك فهم يختنون اطفالهم كرمز من اصل قوماني . ان الاسلام أخيرا يمكن أن يفيد كثيرا كايديولوجية ورمز لحزب محافظ اذا كان ثمة نضال اجتماعي . وهذا لا يعني أن المعسكر الاخر لن يبحث هو الاخر عن استخدامه لنفس الغاية .

٣ ـ يمكن ايضا ان نتصور نظريا اندماج الايديولوجيتين . هل بالامكان التفكير باسلام «مشيع» بصورة أعمق مما هي عليه الحال الان حتى في الاتحاد السوفياتي ؟ احتمال وارد ، وفي مواجهة ذلك سيكون هناك شيوعية ملحدة من المحتمل ان تستمر . عندئذ قد تنطرح من جديد المشكلات ذاتها . وقد تكون بموازاة ذلك امام اسلام مستمر بعدائه للشيوعية حسب تطور النضالات الاجتماعية . وبالاجمال ، قد لا يتغير الوضع بشكل جوهري .

٤ ـ ينبغي أخيرا ، كي نبقى في حدود المنطق ، ان نتصور اندثار الايديولوجيتين . فهل ندخل عندئذ عالما دون ايديولوجية ولا طوباوية ، عالم الامر الواقع الذي تنبأ به ، وخشيه ، بصورة مشروطة ، مانهايم ؟ لا يبدو هذا الامر محتملا على صعيد تاريخي منظور .

٥ ـ ان الامر الاكثر احتمالا هو اذن استمرار الحالة الراهن من التعايش مع التاثيرات المتبادلة .

٦ ـ مناهج دراسة

نرى للاستدلال أن على دراسة العلاقات بين الاسلام والشيوعية ان تأخذ بالحسبان عددا من النواحي التي لم يتبينها عموما أولئك الذين عالجوا هذا الموضوع . ويلاحظ أن هذه النواحي تتداخل باستمرار . ولقد حاولت أن أظهر ايضا انه من الضروري أن نأخذ بالحسبان في هذه الدراسة النظرية السوسيولوجية ، واحتمالا تكوين مقولات جديدة . اعتقد انني بينت ضرورة التمييز بين مستوى التنظيمات ومستوى الايديولوجيات ، وكذلك بين مراحل استراتيجية التنظيمات (هذا ما يجري عمله غالبا) ومراحل تطور

الايديولوجيات (هذا ما لا نقوم به الا نادرا جدا) . ولقد حاولت جهدي ان ابين انه كان ينبغي وقبل اي شيء اعتبار ما سميته الايديولوجية الضمنية للعالم الاسلامي الحالي، الايديولوجية الضمنية التي لا تتمثل اطلاقا بالاسلام التقليدي والتي لم يعد هذا منبعها الرئيسي . فلاحظ ان وقائع عديدة ، خاصة في الحقل الايديولوجي، ينبغي أخذها، وتصنيفها ، وشرحها وتحديد موقعها بدلالة المقولات وانماط الاحتكاك التي حاولت استخلاصها ، ولكن ذلك قد يقود الى مراجعة كلية ، او جزئية .

الاسلام والاستقلالات الجديدة

ان العالم الاسلامي اصبح بمجمله مستقلا . وكل حكومة ، وكل تجمع اجتماعي ، وكل فرد يجد نفسه ازاء مشكلة ظلل تفاوتها النضال من أجل الاستقلال ، هذه المشكلة هي الموقف من الاسلام ، من الدين الاسلامي .

نحن امام مشكلة مهمة وصعبة . اذ ان بعض المواقف المتخذة قد ضللت الى حد كبير المناضلين الاوروبيين الذين دعموا نضال الشعوب الاسلامية من اجل الاستقلال. ففي العالم الاوروبي كان النضال من اجل التقدم الاجتماعي متلازما مع النضال ضد الدين او على الاقل ضد الكهنوتية . هذا الارتباط لوحظ لدى هراطقة العصر الوسيط . ولقد كان على البورجوازية الصاعدة أن تناضل في كل مكان ضد الكنيسة الكاثوليكية ، السند الايديولوجي للملكية القائمة على الحق الالهي وللاقطاعيين . بعد ذلك وجدت الحركة الاشتراكية أن الكنيسة أصبحت سندا للملكية البورجوازية ، كما كان منذ البدء كهنوت الدول البروتستانتية . ولقد عانت حركة دينية تقدمية كثيرا من اجل شق طريق لنفسها بين ادانات الكنيسة وسخرية الثوريين. وبالكاد استطاعت منذ سنوات عدة فقط ان تنتزع الاعتراف بجديتها ، ولم يكن ذلك بدون شبهات وعقبات من كل نوع . وليس ايضا دون أن تستعير من رفاق طريقها موضوعات مركزية في ايديولوجيتهم ، ومن بينها الحذر تجاه اي نزعة نحو الحكم الديني . ان مسيحيي اليسار هم غالبا (كاجدادهم في القرون الوسطى) أكثر أعداء الكهنوت تنبها . ان العدو في وجدان اليساري الاوروبي الغربي يبقى ، ثلاثي الكنار انشينه، وسينيه ! الجندي، والقاضي، والكاهن .

ان المناضل اليساري الاوروبي الغارق في مثل هذا الوضع يرى كثيرا من الظاهرات المزعجة في الدول التي ساند استقلالها كأناس قلقين ، يتعرضون لعقوبات قاسية أحيانا لانهم لم يخضعوا لممارسة دينية ، كصيام رمضان، وآخرين يحكم عليهم بالاعدام لهرطقتهم كالبهائيين في المغرب، الخ. وكل ذلك يعود لرفض الحكام أتخاذ موقف علني منفصل قليلا (لكي لا نقول معاد) عن الدين عموما ، والممارسات الطقسية ، ورجال الدين ... اية جدوى اذا من النضال ، وحتى مواجهة اخطار كبرى تقريبا ، لايصال النظام الاخلاقي الى الحكم ، ان لم نقل ايصال محاكم التفتيش ؟ لم الانخطاف امام الناس يذهبون الى مكة لتقبيل الحجر الاسود ، ذكرى ابراهيم ، حين تكون «الوردة» موضع سخرية ، وفاطمة موضوع هزء ؟ لماذا التمجيد بأنظمة حيث تجري عبادة الله تحت الرعاية الرسمية في كل مكان وزمان بينما يسمع الانزعاج من مبشري المعاهد حيث لا الزام باتباعهم ؟

كيف نستطيع الثقة بالقدرات الثورية لحكام لا يجرؤون على التلفظ (اذا افترضنا انهم يريدون ذلك) بجملة واحدة حيادية تجاه العقيدة المسيطرة بينما نحذر نحن (على الاقل) من الكاثوليك وهم الاكثر تطرفا في موقفهم الثوري ؟ ثمة تناقض عميق لا يتحمله المناضل بخاصته ، والاوروبي المتعلق بالحرية والتقدم بعامة .

يعتقد البعض على ضوء خط سياسة الفعالية أن تناقضا كهذا يجب ان يطمس ، ويلفه الصمت ، أو انهم يتصرفون على ضوء مثل هذه القناعة . ويعتقد آخرون انطلاقا من ضروراتها الايمانية الثورية، ان المستعمرين، حتى المحررين حديثا ، هم دائما على حق ، وأن من الكفر التشكيك بهذا المبدأ . ولنمسك عن الكلام عن اولئك الذين لا هم لهم سوى أن يواصلوا اسفارهم الخاطفة لتلك البلدان او ان يلعبوا دور الادعياء والمتبجحين . اما من جهتي فانا اعتقد انه ينبغي النظر مواجهة الى المشكلات ، والتعامل مع الناس ككائنات تتمتع بعقل يمكنها من تحمل محاكمة عقلية . وبسبب ذلك سأعالج هذا الموضوع مجتهدا في أن أرى بوضوح دون مراعاة اي تحريم والرغبة في عدم مس شعور أحد من الناس .

١ ـ المواقف المتخذة

١ ـ المواقف المتطرفة

فلنحاول في البدء تصنيف مواقف الحكومات ، والجماعات ، والافراد في البلدان الاسلامية . **اننا امام موقفين على طرفي نقيض.** فمن طرف اول ثمة هناك الالحاد الكفاحي في الجمهوريات السوفياتية الاسلامية . ان الدين عامة ، والاسلام حالة خاصة منه ، يمثل ايديولوجية رجعية من حيث الجوهر ينبغي تصفيتها من النفوس في اقرب وقت . أنه حاجز امام نشر ذهنية الانسان الاشتراكي التي لا يمكنها الا ان تكون منسجمة مع المادية الجدلية، والتاريخية . انه يعرقل اذا البناء الاشتراكي والنضال ضد الدين من واجبات الدولة كما انه ايضا واجب كل مواطن واع . الا أننا لا نصل على صعيد الممارسة الى حدود النتائج المنطقية لهذا الموقف . ومن المحتمل مواجهة كثير من مواقف الدولة الاشتراكية تتناقض مع هذا الموقف . ولكنه يبقى مع ذلك الموقف النظري القاعدي التحتي الذي ترسخه الدولة عبر التربية ، في كل النفوس . وبهذه الصفة يفعل فعله في الواقع باستمرار .

وثمة في الطرف الآخر الموقف التيوقراطي . فالاسلام ليس فقط دينا بالمعنى الاوروبي الغربي للتعبير . انه وحي الهي قدم حلولا لكل المشكلات الانسانية ومن بينها المعضلات الاجتماعية والسياسية . وعلى كل حال ، تجسدت الديانة الاسلامية منذ ظهورها ، أو على التقريب ، بدولة يديرها الله بذاته بواسطة رسوله النبي محمد . ان القرآن هو افضل الدساتير علاوة على أنه افضل دراسة في الاقتصاد السياسي ، يمكنه أن يحل محل اعلان حقوق الانسان، وكتاب الراسمال ، بتفوق . وما علينا الا ان نطبقه . تلك كانت أطروحة تجمع الاخوان المسلمين ، الذي كان قويا منذ زمن قريب في الشرق الاوسط . والكثيرون يلتزمون بهذا الراي ايضا في السر، أو يتاثرون بهذه الافكار . هذا هي أيضا الايديولوجية الرسمية للدولة الباكستانية . وبالتأكيد ينحرف التطبيق هنا ايضا قليلا عن النظرية . ولكن الموضوعات التي تعلم وتعلن تمارس تأثيرا عظيما في النفوس .

٢ ـ المواقف الوسيطة

بين هذين الموقفين المتعارضين سلسلة من المراحل الوسيطة . ويكفي لتبيان ذلك ما سبق أن اكدناه حول استحالة تطبيق دقيق للاطروحات المتعارضة . فالمواقف الوسيطة ذات تنوع لا متناه . ولكي نصل الى رؤية واضحة ، سنميز مع ذلك بين بعض نقاط التقاطع .

ثمة في البدء ما قد يمكن تسميته الحادا مسايرا وحتى خجلا . انه الحاد شيوعي في الشرق الاوسط . وهو اذ تتضمنه المبادىء التي تستند اليها الحركة ، لا يعلن أبدأ ، ولا يذاع ، وحتى لا يعرض . وفي الممارسة تمد الايدي الى كل المؤمنين ، الى كل رجال الدين المسلمين الذي يسايرون مواقف الحزب . وتجري الاشارة ، عند المقدرة ، على مستوى هو بالكاد نظريا أكثر ، كيف ان مبادىء الاسلام والعديد من سمات السنة الاسلامية كانت تجسد مسبقا أفكار ماركس وانجلز ولينين وخروتشيف (وماوتسي تونغ) . ولقد عالجت في امكنة اخرى ومع تفاصيل اكثر جهود التصالحية العجيبة هذه . اذ انها تصطدم بتناقضات منطقية ، والاخطر من ذلك ، بصعوبات عملية . ولكن هذا هو الموقف الوحيد الممكن الآن بالنسبة لشيوعيي البلدان الاسلامية ، اذا أخذنا باعتبارنا المعطيات الاساسية لعقديتهم وظروف نضالهم .

واذا اتجهنا الى اليمين قليلا ، نجد علمانية مضادة للكهنوت . ذلك كان موقف اتاتورك وبورقيبة . فالدين في دائرته ، والسياسة في دائرتها ، حسب تعبير الجمهورية الثالثة رغم الفرق بين الايديولوجيات وبين الاوضاع، ثمة نضال حازم ضد تجاوزات رجال الدين ، وعند حصولها ، ثمة هجوم ضد مظاهر الديانة الاسلامية التي تعتبر مضرة بالنظام ؛ وتقدم المجتمع المدني ؛ تلك هي الحال مع صيام رمضان . ويمكن التذرع بأن العادات المهاجمة ليست من جوهر الاسلام ، وذلك كي نتجنب خلق الصعوبات غير المفيدة . وان ذلك غالبا ما قد يكون صحيحا في معظم الاحيان . وانه لواضح ان ما يلهم انصار هذه السياسة هو ايديولوجية غير دينية .

ان الورع الاكثر مراء هو ورع عبد الناصر المستقل ، وكذلك موقف خصمه عبد الكريم قاسم في هذا المجال . ان نزعة ناصر الدينية المستقلة هي رياء ، ان صدق الرجلين ليس موضع شك . فأنا أجهل الى اي حد كان كل منهما مسلما دينا بروحه وضميره . من يدري الى اي حد يعتقد ديغول بسر

القربان ؟ المهم ان الامر يتعلق بقادة وطدوا العزم على الحفاظ على جو ديني في بلادهم ، وعلى جعل انفسهم مثلاً يقتدى ، بممارسة علانية لطقوس الديانة القائمة ، وعدم اتخاذهم بأي حال موقفا يبرر اتهامهم باللامبالاة الدينية . ولكنهم صمّموا ايضا على عدم السماح بأي تجاوز من قبل العناصر الدينية لدائرة القرارات السياسية . يدفع هذا الى التفكير بفاليكانية لويس الرابع عشر الموسوسة ، وهو المؤمن التقي ، أو نابوليون المسيحي الاكثر شكوكا . ففي الممارسة السياسية يمكن ان تحدث تنازلات نوعا ما للكنائس المنظور اليها من منظار واقعي على انها واحدة من قوى الامة . ولكن هناك ثمة حدا ، مع الحرص الشديد على عدم تخطيه . هذا يستتبع بالضرورة التردد في تعبئة هذه «الكنائس» لتبرير نضال سياسي ما . ويكون ذلك باعطاء كوادرها («الكهنوت» الاسلامي في هذه الحالة) نوعا من القوة التي قد ينجرون بدافع من اغرائها لاستعمالها في الميدان السياسي ، وهذا لا يمنع قبول او التماس او اشتراط تصريحات تعلن دعمها لتدابير تقررها الدولة .

ثمة من جهة اخرى موقف المؤمنين الصادقين ، بمواجهة كل هذه الاتجاهات . انه موقف يوحي بالاحترام . ففي الاسلام كما في المسيحية ، نسبة بارزة (وان ضعيفة) من المؤمنين الراغبين قبل كل شيء في ان يعيشوا ايمانهم ، اي أن تكون لهم في الجوهر حياة متوافقة مع التعاليم الالهية ترتبط في الاسلام تعاليم الدفاع الاجتماعي ، والمشاركة في الحياة الاجتماعية ، بشكل أكثر متانة مما في المسيحية بجوهر الايمان بالذات . ولكن كما في المسيحية ، على صعيد الممارسة ، فان المؤمن صاحب القناعة العميقة يصل غالبا الى عدم رضى ثابت تجاه الدولة السياسية . يمكن لهذا المؤمن أن يشارك ولا شك في نضال من اجل الاستقلال ،لانه يشاطر شعبه تطلعه الاساسي . ولكن المكائد والدناءات الملازمة للصراع الداخلي لدى الجماعات من أجل السلطة تدفعه بسرعة نحو ورع ديني ومناقبية مبتعدتين عن هذه الصراعات .

٣ ـ استخدام الاسلام

لقد تركت للختام مناقشة اتجاه انوي مع ذلك ان اخصص له جوهر هذا الحديث . الامر المقصود هو استخدام الاسلام كايديولوجية سياسية . وهذه

التجربة كانت للعديدين في الفترة الحالية . اننا نرى بسهولة كيف أن هذا الاتجاه يتميز عن مجمل الاتجاهات المذكورة اعلاه. ان التمايز معالتيوقراطية قد يكون اقل وضوحا . اذ أن المطلوب في الحالة الاخيرة ، هو بناء دولة متوافقة مع أوامر الاسلام . ان هذه تؤول بداهة على ضوء تجربة بشر اليوم ، ولكن ثمة جهدا لبلوغ هدف ديني بجوهره . وعلى العكس من ذلك ، فان النزعة التي أعالجها الآن تهدف الى تحقيق اهداف لا دينية ، تتعلق بمشاريع أخرى وايديولوجيات اخرى غير الايديولوجية الدينية . فهذه لا تلعب الا دور اداة ، ويمكن القول دور قناع .

يلاحظ هذا في البدء أثناء النضال من أجل الاستقلال ، قد تكون هذه الجماعات التي تقود النضال مشبعة الى حد ما بالعلمانية ، باللامبالاة الدينية ، بالالحاد . ويصعب عليها أن تهمل القوة الاخلاقية الكامنة التي تمثلها عواطف الجماهير الدينية . والواقع ان الاضطهاد القومي ، في وضع كأوضاع البلدان الاسلامية كما في بعض الحالات الاخرى (ايرلندا او بولونيا الكاثوليكيتان اللتان كانتا خاضعتين لانكلترا البروتستنتية أو لروسيا الاورثذكسية) يتفاقم بفعل ارتباط الامر بسيطرة شعب متشيع لدين آخر. فالدين القومي يأخذ دوره كقيمة محتقرة ومضطهدة لدى المسيطر . وان أولئك الذين تخلوا عن الدين للاسباب الاكثر عقلانية عموما ، انما هم موضع شبهة كخونة لقيم شعبهم ، لاسيما أن اللامبالاة الدينية ، والعلمانية، والتشكيكية ، والالحاد تروج لدى المسيطر كما حصل في وضع فرنسا . ويعتبر ذلك تبنيا لقيم المضطهد . مذ ذاك ، يمكن لقادة الحركة القومية ، اذا كانوا يعانون هذه الظروف أن يجدوا ذريعة في اخفاء انفصالهم عن الدين القومي ، هذا اذا لم يعمدوا الى اعلان حماس منافق له . وانطلاقا من هذه الوقائع ، اراد البعض ان يوحي بأن الانتفاضة الجزائرية مثلا كانت بالنسبة لجمهور الفلاحين الثائرين ، بصورة جوهرية ، دفاعا عن قيمها الايمانية . يبدو لي أن هذا استنتاج مبالغ فيه . فالجمهور الفلاحي كان يدافع عن وجوده . لقد كان بامكانه ، انطلاقا من بعض الشروط ، أن يتفرنس كما « تلتينت » بلاد الغال المفتوحة . وكان ينبغي من اجل ذلك أن يقبل العنصر الاوروبي استيعاب السكان الاصليين مع كل نتائج ذلك على الاقل . لم تكن تلك هي الحال ، اطلاقا ، كما نعلم . فبما أن الاشياء كانت ما كانت عليه ، شعر الجمهور الفلاحي بنفسه بالضبط موضع عدوان مستمر وعلى كل المستويات ، من الاقتصادي الى الروحاني .

فلم يكن ثمة محاولات لاستيعابه ، بل كانت المحاولات لابقائه في حالة اذلال وتبعية . كانوا يهاجمون دينه ، وكل قيمه الاخرى دون أي تحسين لوضعه اجماليا عن طريق تبني قيم المنتصرين (كما كانت الحال مع الامبراطورية الاسلامية) . ففي هذه الديانة كان ثمة قيم ايمان وجودي ، وشخصي وقيم تمثل قومي . وكانت هذه تهيمن احصائيا كما هي الحال عموما . لقد كان يجري الدفاع بين الجماهير عن الاسلام ، ويعتنق هذا لتأكيد التعلق بالهوية القومية ، ورفض قيم المسيطر . وهذا لا ينفي بالنسبة للبعض وجود لايمان حاد وكثير «الروحانية». ان القادة الاتقياء الى حد ما ، اللادينيين نوعا ما ، كانوا يستخدمون هذه النزعة القوية ، أكثر من العامل القومي ، وفي خدمته ، بكل ما يمكن للايمان الديني أن يكون له من سطوة وجودية .

نستطيع أن نقول عن الاستخدام «الوطني» للاسلام، بعد نيل الاستقلال، انه اصبح استخداما قوميا اذا اردنا الدقة . ثمة مثال على ذلك تعطيه مراكش على يد قيادي حزب الاستقلال ، وخاصة علال الفاسي ، والذي قد يكون ايمانه الشخصي بالاسلام صادقا جدا . ولكنه يستثير بوعي تام هيمنة الرموز الاسلامية على الجماهير ، وتعلق هذه بالاسلام لخدمة اهداف القومية المراكشية (اكثر من القومية العربية) والجمود الاجتماعي . يبدو لي صعبا تبرير مسألة ضم موريتانيا بمراكش ، انطلاقا من القيم القرآنية أو قيم التقليد الاسلامي . أما في الجزائر فقد وقع البعض تحت اغراء استخدام الاسلام في أتجاه آخر ، اذ حيث انه من الصعب عموما تحريك الجماهير من أجل عملية بناء اقتصادي واجتماعي طويل ، عقوق ، مزروعا بالفخاخ ولانه من الصعب ، في أوضاع بناء مجتمع جديد ، تكوين كادرات مخلصة ، ومتجردة تماما (كما رأينا في مصر) ، ولان الايديولوجية الشيوعية التي ظهرت قادرة على هذا التحريك وذلك التكوين في بلدان أخرى ، لا يمكن أن تزرع هنا لاسباب متنوعة ، لكل ذلك ، الا يكون من الضروري استخدام الاسلام لخدمة كل هذه الغايات ؟ من هنا المحاولات هنا وهناك ، لبناء « اشتراكية اسلامية » حيث ينسب الى محمد دور ماركس ولينين . من هنا تنطلق تجربة عمر اوزغان ، الامين العام السابق للحزب الشيوعي الجزائري الذي اصبح مناضلا قوميا ووزيرا للزراعة والاصلاح الزراعي ، للقيام بمسعى من هذا النوع . ان أوزغان ، وهذا معبّر ، لا يطرح اطلاقا على بساط البحث ما اذا كانت العقائد الاسلامية صحيحة أو لا ، أو اذا كانت

الطقوس الاسلامية تعجب الله أو لا ، انها مسألة لا تهمه على ما يبدو . فهو، وان كان من تكوّن ضمن التجريبية الستالينية ، فقد تخطاها ، بشكل جدلي جدا . واذا كان مقياس الافكار فعاليتها ، فلماذا لا نتبنى الديانة الاسلامية صاحبة السطوة العظيمة على الفلاح الجزائري ، والتي تستطيع دون ريب جره الى اعمال بطولية ، والى اخلاص كلي في خدمة البناء الاشتراكي في الجزائر ؟ ان الملحدين لا يظهرون له بهذا القدر من الخطأ في فهمهم للعالم الا حين يظهرون بهذا الجهل الغريب «لعلم النفس الاجتماعي» . ان مسألة الحقيقة الموضوعية ليست مسألة نظرية ، بل هي مسألة عملية ، هذا ما عبر عنه ماركس عام ١٨٤٥ في أطروحته الثانية عن فيورباخ . وستصيبه الدهشة امام رؤية تلميذه القبلي يستوحي هذه الموضوعة للبرهنة على ضرورة الايمان بالله .

٢ ـ أسس حكم

١ ـ الدين هو الماضي

ان انصار التيوقراطية ، كحال أولئك الذين يفكرون باستخدام الدين كايديولوجية وطنية او اجتماعية ، يستلهمون فهما للدين كان صحيحا طوال قرون عديدة . فخلال آلاف السنين من التاريخ البشري ، في المناطق التي تهمنا على الاقل ، كانت الحركات الايديولوجية دينية شمولية . كانت دينية، لانها كانت تفهم قوانين الكون على انها تابعة لارادة شخصية أو أكثر ، على صورة الارادة البشرية . وكانت شمولية ، لانها كانت تتطلب انخراطا كاملا من قبل الشخص وتقدم له وسائل ذلك . اذ كانت تعرض عليه خط عمل ، وتفكير بموضع سلوكه وموقفه بشكل متوافق مع سياق مسرحية كونية . كانت تحمل اليه هكذا «الخلاص» الذي يجيب على نداء القلق ، والبؤس الوجوديين اللذين يحملهما كل في ذاته . وكانت تعبيء ايضا في آن معا ، مشايعيها من أجل عمل زمني هو جوهري بالنسبة للاسلام ، ثانوي ومع ذلك ملزم بالنسبة لبعض مظاهر المسيحية ، جوهري أيضا بالنسبة لاديان أخرى . هذا العمل من نموذج سياسي كان يكمن في خلق دولة ، اما متوافقة مباشرة مع الاوامر الالهية ، او مناسبة بشكل رفيع من حيث بنيتها ، للنشاط الحر للحركة التي كانت بذاتها تتابع تحقيق غايات الله .

تلك كانت «طوبى» بالمعنى الذي يعطيه مانهايم المتصور . لهذه الكلمة والذي لا يحكم مسبقا على الطابع الممكن التحقيق اولا للمشروع المتصور. فالمقصود هو ابراز تصور لظروف مستقبل يتسامى بالوضع الحالي ، وهذا مرغوب للغاية، نبعيء من اجل تحقيقه الطاقات الى حد أقصى . وهكذا كان للحركات الايديولوجية الدينية مظهر مزدوج ، وبعد مزدوج : فردي وجماعي . اذ كانت تحمل الى كل خلاصه الشخصي ، وتشركه بالنضال الاجتماعي . تلك هي الحال مع الحركات الايديولوجية ، غير الدينية ، والشمولية في يومنا هذا .

ان الحركات الايديولوجية قد أفعمت دائما ، اولئك الذين كان الخلاص الشخصي هو المهم بالنسبة لهم ، وهي غالبا ما خيبت آمال اولئك الذين يعطون الاولوية لخلق الدولة المثالية . فثمة ارضاء عميق ، لذلك الذي يهتم بخلاصه قبل كل شيء ، في مطابقة أعماله وموقفه مع ارادة الله أو المذهب الذي سيحمل يوما أعظم السعادة لاكبر عدد من الناس . فاذا كان ثمة فشل (ظاهر دائما ومؤقت) في العمل الجماعي المشروع به ، وحتى في جهود الفردية ، فلن اكون أقل رضى ، اذ يكفي انني قمت بدوري ، وبواجبي ، وأرضيت الله ، أو اديت بعض الفائدة للانسانية . أما بالنسبة لذلك الذي يهتم بالنصر الزمني اولا، فالنجاحات هي مصدر لا ينقطع . فكل دولة زمنية تحتمل هذا الناتج من الظلم الذي يتكلم عنه ليفي ستراوس ، والكافي من اجل دفع المناضل الذي كان سيء الحظ فلم يمت شهيدا اثناء النضال ، الى الصياح مرات عديدة على الاقل : ليس هذا ما اردت !

لقد تبرأ يسوع من ذلك سلفا حين قال : ان مملكتي ليست من هذا العالم ! ولكن الكثيرين من تلامذته لم يأخذوا ذلك بعين الاعتبار اطلاقا ، حيث أن كوادر حركته اندفعت غالبا بشهوة السلطة ، ولان القاعدة تدفعها الرغبة المجنونة في ايجاد حل دنيوي لعذابات هذا العالم القاسية . انهم لم يخلوا المملكة الزمنية للشيطان . فبالنسبة لكثيرين ، كان على الدولة ، التي تأثرت ، ثم أصبحت منذ قسطنطين تحت رقابة امراء مسيحيين ، بينما هي رغم كل شيء جهاز مستقل عن الايديولوجية ، أن تتحول بالاعجوبة في نصفها الاول ، وبجهد المؤمنين في نصفها الآخر الى دولة الهية تحقق بواسطتها حكم الله على الارض. وهذا مصدر لبدع متعددة تتوالد باستمرار، مندفعة في تحقيق هذا البرنامج ، او تنظيم المذاهب الالهية ، او العصر الذهبي Milluiun الذي كانت ستدق ساعته ، في مهلة ثلاث

سنين ونصف كما أعلن ذلك كتاب الرؤيا في القرن الاول . ان الكنيسة ، التي بقيت بالضبط الكنيسة الكبرى ، لانها كانت تحافظ على واقعية صارمة رغم كل العقبات ، كانت تشيح وجها عن تلك «الطوباويات» المتعصبة ، وتدينها ، وتحرف مشايعيها . ولكن دون التسلط عند الاجهزة كان يدفعها الى تطويب برنامج زمني ، أكثر «ايديولوجية» حسب المعنى المانهايمي منه طوباوية ، وتقديس النظام القائم في شكله الاكثر ملاءمة للكهنوتية وغارقة في طوباوية بهدف تدمير «دولة» كانت تبدو مناهضة لذلك بشكل خاص .

ان «الطوباوية» كانت القاعدة في الاسلام وليس الاستثناء . فالشروط الاجتماعية في الجزيرة العربية في القرن السابع دفعت الطائفة الاسلامية الى أن تصبح دولته . ان الله وضع منذ الازل قوانين هذه الدولة ، وحدد هكذا قواعد مجتمع زمني متوافق مع ارادته . ان مملكته كانت من هذا العالم . وكالعادة خيبت الدولة الاسلامية المحققة الامال ، وهي التي امتدت على مساحة جغرافية واسعة جدا من الكرة . اذ لم يكن تصرف القادة منسجما مع ما كنا ننتظره ، عن حق ، من مثبتي دعائم بنيان هو من وحي الاله ، وحتى رواسب الجور لم تحصر بنسب مقبولة ، ولا كانت للحياة اليومية عموما هذه الظلال الفردوسية التي لا تستطيع النفوس البسيطة (والاقل بساطة) التوقف عن الامل بها من دولة متطابقة مع الاهداف الالهية، وتشكلت بفضل الكثير من التضحيات الانسانية . هذا احد جوانب الانتعاش المستمر للنزعة الرسالية ، وازدهار البدع التي كانت تدعي تمثيل الاسلام الحقيقي . ان هذه البدع التي كانت تعتز بالنقاء الايديولوجي المطلق بمواجهة ما كانت تفضحه من تحريفية القادة الحاكمين ، كانت تكتفي في أحسن الاحوال حين تصل الى السلطة ان تدير آلة الدولة لمصلحتها بعد فترة سرية وحماسية من النضالات والالام . ولم تكن خيبة الامل تتأخر بين المناضلين الذين حافظوا على شيء من النقاوة الاولى ، والذين لم يكونوا ليرضوا بالدخول في صفوف النخبة الحاكمة «والمستفيدة» . من جهة أخرى ، وبمواجهة ذلك كما في المسيحية ، ولكن باشكال هي أقل تمركزا بكثير واقل تنظيمية ايضا، كان يتقوى شيئا فشيئا ، شكل من اشكال الكنيسة الكبرى، «ايديولوجية» بالمعنى المانهايمي تقدس الواقع على دنسه ، وجوره ومظالمه، التي هي جزء أساسي منه ، مؤجلة الى نهاية الازمان انجاز مملكة الله .

وهكذا تعاقبت من الجانبين سلسلة من الحركات الايديولوجية الدينية المستبدة ، قدمت في آن معا حلا للمشكلات الخاصة لكل فرد ، ولمشكلات

المجتمع ، مطالبة بالنضال من أجل الاتيان الى السلطة بدولة اللاظلم ، دولة بلا طبقات. وقد وطدت ، من الجانبين ايضا ، سلسلة من الخيبات «كنيسة» «ايديولوجية» لم تعد تقدم على الاطلاق وعودا عجيبة على الصعيد الاجتماعي، بل هي تحصر اهتمامها بحل المشكلات الشخصية ، لتمكين العلاقة بين الفرد وربه ، وتنصح بالخضوع لجور النظام القائم مع احتمال تزيينها وتقديسها بقدر كبير تقريبا، وتلتمس من الدولة لقاء عملها هذا في «نزع سلاح الجماهير الادبي» ، حصتها من التأثير ومن الفوائد .

٢ ـ الموقف العصري

يمكن ان يكون الفشل المتكرر «للطوباويات» الدينية هو الذي أدى الى تركها . نلاحظ الانتقال على كل حال بدءا من القرن الثامن عشر على الاقل ، في أوروبا المسيحية الى «ألطوباويات» العلمانية . ان مطلب تأسيس دولة لا طبقية ، وحتى مطالب اجتماعية ، وسياسية ، أقل طموحا ، تتفلت من اي رجع ديني . اذ لا تستند هذه المطالب الى الارادة الالهية ، لتبرير مطالبها ، بل الى قوانين التاريخ ، أو مصالح الجماعة المفهومة جيدا .

ان اسباب هذا التحول هي دون شك اكثر تعقيدا من صدى خيبة توقعات العصر الذهبي الالفي المأمول . وينبغي أن نشير هنا الى ما تنطوي عليه المجتمعات الصناعية من نمط حياتي يميل الى نزع صفة القداسة عن كل شيء . ومهما يكن ، فذلك هو الواقع .

ان للمواقف تجاه الدين سمة حديثة . ففي المجتمعات الرأسمالية الرائدة للتقدم الصناعي كما في الولايات المتحدة ، يلاحظ تراجع الالحاد الكفاحي الذي ظهر مرتبطا منذ البدء بالبرامج الاجتماعية السياسية العلمانية. وهكذا ينتهي الامر بالدين في كل مكان الى ان يحاط «بالاحترام» .

ولكنه في هذه الحال اما ان يكون، كما لدى المثقفين الفرنسيين، خيارا فرديا صرفا ، علاقة قائمة بين شخص وربه ، أو يعتبر (كما في الولايات المتحدة) رابطة وظيفية . بتعبير آخر ان الكنائس هي تنظيمات مكلفة على صعيد اجتماعي باعادة تنظيم العلاقات بين الانسان والالهي ، وحل مشكلاته الخاصة بالوجود ، كما أن للمتاحف والمعارض ، والجمعيات ذات الثقافة الفنية ، وظيفة ارضاء الحاجات الجمالية ، في حدود لا تتجاوز الوظائف

الاجتماعية الاخرى . ولقد قبلت الكنائس الى حد ما أن تتقوقع الآن في هذا الدور، رغم الاحتجاجات الصارمة . لقد تخلت عن أن تكون الموجهه . كمهدها في السابق ، اي بتعبير آخر عن الاحاطة بكل نشاطات الكائن الشخصي والاجتماعي . فلكل دائرته .

ان ما حل محل الدين كجماعة تتولى التوجيه من اعلى ، هي الامة او الحركة الايديولوجية الخلاصية غير الدينية ، مع تنازلات عرجاء من الجهتين .

ان القومية ، المكافحة ، او المنتصرة ، هي عموما أقل شمولية من الحركة العمومية (مع استثناءات هامة كالنازية) . انها تسمح عادة بحد ادنى من الانسجام بين الاهتمام بالخلاص الشخصي ضمن اطار كنيسة أو بمساع فردية للعلاقة مع الالهي والعمل الوطني . ان الحركات الشمولية هي اكثر ترددا . انها تنزع (حتى الشيوعية) الى القبول بامكانية عدم التعارض بين مساع كهذه والعمل لهدف اجتماعي منزوع القداسة . على كل حال ، فان كثيرا من المناضلين يسلمون بذلك بما يتعلق بهم وحدهم . من جهة اخرى فحيث ثمة توافق كامل تقريبا بين جماعة دينية وجماعة وطنية يكون النضال الوطني ، قد استطاع ان يؤدي الى نوع من التبادل ، نوع من ايصال القيم الخاصة الى كل حقل . لم يحصل هذا في بلاد اسلامية فحسب بل ايضا في ايرلندا مثلا وبولونيا ، خلال النضالات التحريرية .

٣ ــ من اجل موقف تقدمي

ولكن الواقع ليس هو الحق . فاذا كان هذا هو توجه الاحداث ، فلا يشكل ذلك بالضرورة سببا للانحياز اليها . ما هو موقف المنافحين عن قيم الحرية والعدالة والتقدم تجاه هذه المشكلة ؟

ثمة ولا شك خطر في استخدام الدين كايديولوجية زمنية محركة . لا يضير بشيء بالطبع في ان يعلن مسيحيون مثلا ان الاشتراكية تتوافق مع روح الرسالة المسيحية وأن ينهلوا منها اسبابا للاخلاص في عملية بناء دولة انسانية اكثر عدالة . فهم (الان) افرادا ، وحتى جمعيات ، ولكنهم لا يكونون كنيسة ، او حركة ايديولوجية مبنية طبقا لشمولية مبدئية . ان كنيستهم تسمح لهم (كما هي حال الكنيسة الكاثوليكية حديثا) بهذا الموقف كتوق زمني لا يشغل الا حيزا من نشاطهم . الا أن وضع الاسلام يختلف كما

قد يختلف غدا وضع كنيسة أصبحت في مجملها ذات نزعة اشتراكية (احتمال ممكن ؟) . ان برنامج استقلال وطني او تقدم اجتماعي يمكن ايضا ان يحرك أناسا يجدون من دينهم سببا اضافيا أو جوهريا للالتزام به . الا أن ما طرحته حول استخدام الاسلام كأيديولوجية سياسية يقصد شيئا آخر.

ثمة أولا اعتناق القادة السياسيين للاسلام . ان عمر اوزغان يستطيع الهرب قدر الامكان من المسألة . فهو امام فلاح ملحاح ، يضطر لان يعلن ايمانه بذات الاشياء . وقد يكون في قرارة نفسه ، كتحفظ ضمني ، لا يؤمن بالمظاهر الاكثر صدما ، بالنسبة لشخص عقلاني عصري ، في ايمان فلاح ، مثلا بالفرس البراق ذات الراس النسائي .

ولكنه سيتخلى عن حقه في نقد هذه المظاهر بالذات . وسيتقيد من الناحية العمالية بايمان الفلاح . ماذا يهم اذا كان الفلاح ، لقاء هذا الاعتناق اللفظي ، قد اقتنع ببناء الاشتراكية والتضحية والتفاني ، بدافع من اعتقاده انه يتبع تعاليم الله والنبي محمد ؟ لقد جرت التضحية بامور كثيرة من أجل الثورة ، من جملة ذلك ، البحث عن الحقيقة بأوجه كثيرة . لماذا لا نذهب حتى النهاية ؟

ذلك أن القائد السياسي يتخلى هكذا عن استقلاله وكذلك عن استقلال تصاميمه . وعلى كل حال فهو لن يجعل من نفسه قائدا دينيا . ان الفلاح المؤمن ، الذي توطد ايمانه ايضا بالتقوى المعلنة لدى القائد (وهو رجل مثقف جدا في نظره) سيضع ثقته في الكوادر الايديولوجية ، وفي رجال الدين . وهكذا فأنه قوة هؤلاء تتضخم . واذا انفجر خلاف (يصعب الا يحدث ذلك يوما) فالفلاح سيتبع رجل الدين . وان ذلك سيقوي بل وقد يخلق بشكل مصطنع كهنوتية حقيقية . فلنشر بشكل عابر الى أن فئة العلماء الاجتماعية، التي تشكل ضربا من الاكليروس المسلم لا تتألف غالبا بتوجهها الثوري . هذا اقل ما يمكن أن نحوله .

اننا نغرز ايضا التعصب الديني. كلما كانت شروط حياة الانسان صعبة اكثر ، وكلما اقترن اكثر بؤسه الحياتي ببؤس مادي ، كلما دفع الانسان اكثر الى تأكيد أمانته للقيم التي تعطي معنى لحياته ، بالوحشية تجاه الهراطقة والكافرين . وكلما ظهرت هذه القيم أكثر كمطلق ، كلما اصبحت هذه الوحشية مطلقة اكثر . والحالة هذه ، ما هو الاكثر اطلاقا من الاقتناع بخدمة سيد العوالم مباشرة ؟ صحيح تماما ان الدين أوحى احيانا (في الاسلام كما في المسيحية) بموقف تسامح ، وعطف ، نحو كل المخلوقات .

الا ان ذلك قد حصل بالتحديد عندما كان الجانب الحياتي ، الفردي ، يتفوق على المشروع الاجتماعي. ان مماثلة الاثنين تشكل مزيجا من العنف المرهوب. **وهل هذا العنف هو بخدمة القضية الانسانية ، قضية الاشتراكية كما قد يعتقد بعضنا ؟** فلنحترس من الصراعات الممكنة . وسنرى عند ذاك اذا لم يكن التعصب لخدمة الرب هو الذي سينتصر ، وان كان لا يجر اكليريكي ، او مرابط ، او نبي مزيف ، الجماهير بسهولة اكثر مما يستطيعه القائد السياسي رغم تصنع هذا للتقوى .

ومن جهة اخرى ، نحن امام مسعى يضحي بما هو جوهري ، وذلك حتى من وجهة نظر دينية بحتة . لقد لاحظ اللاهوتي السوسيولوجي الكندي و.ك. سميث ، وهو يدرس الاسلام المعاصر ، بدهشة وبعض الرعب ان كثيرا من المسلمين يؤمنون بالاسلام اكثر منهم بالله . وقد ذكر بشدة ان الايمان بالله هو جوهر الدين . اما اذا ارجعنا جوهر الاخلاص الديني الى الدفاع عن جماعة ارضية ما ، حتى ولو كانت دينية فستكون النتيجة السريعة لذلك ظهور التعصب ويحدث بالتالي ، الابتعاد ، عن القيم الحقيقية التي يبحث عنها الايمان مبدئيا ، وخاصة المحبة المتجردة لله .

لقد بينت في مكان آخر ان الاسلام لم يكن ، جوهريا ، حاجزا في طريق التقدم ، او حرية الفكر ، لان تعايشا قد جمع بين الاسلام وبينها في العصر الوسيط ، على الاقل خلال فترات طويلة ، وعلى امتداد مساحات شاسعة . يبدو أن عمر اوزغان قد فهم بأني وصفت الاسلام كدين ملائم جوهريا للتقدم والحرية . ان هذا استنتاج متطرف . فلقد مر الاسلام ايضا بفترة طويلة كان فيها عامل رجعة ، وتعصب . ثمة شروط ينبغي الحفاظ عليها حتى يستعيد دوره في الزمن السعيد .

أولا : يجب الا يمارس اي اكراه في فرض الدين الاسلامي او الممارسات الخاصة . هذا في كل حال متطابق مع افضل السنة الاسلامية . وهذا ما يضرب بعيدا في الماضي . ليس التسامح اتجاها طبيعيا ، خاصة ، في فترات الحمى السياسية او الاجتماعية . يجب تربية الجماهير على التسامح والا ستكون غير متسامحة .

يجب عدم اتخاذ اية تدابير قد تساعد على عدم التسامح مهما تكن درجة ذلك. ليس أكيدا ان بعض الدول التي حصلت اخيرا على الاستقلال لم تخرق هذا المبدأ . وليس اكيدا ان ليس عندها ما تندم عليه في هذا المجال . يبدو أن تربية الجماهير ، في الشروط الحالية ، في اتجاه التسامح تستتبع

تدابير من نموذج ، الفصل بين الكنيسة والدولة في بلد مسيحي . ان بنود الدستور والاعلان المبدئي عن «دين دولة» هي مشؤومة وان تكن مخففة . فلنشر الى أن الامر لا يتعلق «بتسامح» بمعنى ان الدول الاسلامية في العصر الوسيط كانت متسامحة عامة ، وان الدول المسيحية في العصر ذاته كانت كذلك بعض الاحيان ، بشكل غير متساو ووضع ادنى لانصار ايديولوجية «متسامح بها» . ان «التسامح» الوسيط هو بالتحديد سياسة السوفييت نحو الاديان . ولكن ليس هناك اي مصلحة في عزل العلمانيين (في حالة البلدان الاسلامية) والكفرة ، والفاتري الايمان واشياع الديانات الاخرى ، في غيتو . ان «الايديولوجية الضمنية» للمجتمع العصري تجعل الشروط التي استقبلت بفرح وعرفان جميل في العصر الوسيط ، غير محتملة . ان جدلية وضعهم تتجه الى ان تجعل منهم اعداء ، ومعارضة داخلية دائمة .

اننا سنحشر في مأزق : اما الاضطهاد (الذي يصبح باطلا كما كان عموما في الماضي) واما طرد المنشقين على طريقة لويس الرابع عشر ، وفردينان وايزابيلا ، وفيليب الثالث تجاه المغاربة ، وحتى ابادتهم على طريقة هتلر . ان حكم التاريخ واضح. هذه الممارسات لم تفد فرنسا ولا اسبانيا ولا المانيا. هذه الطاقة التي هدرت قد خدمت خاصة في فقد مواهب كان يمكن ان تفيد البلد الطارد ، وفي خلق احقاد لا تطفأ عانى منها هذا الاخير . اما الحرية والتقدم ، فلا نرى ما يمكن ان يربحا من ذلك . ولا نرى أيضا كيف يمكن لمن يتعلق بهما ، أن يتشجع على دعم دول مضطهدة .

ثمة ايديولوجيات علمانية ، من اجل أهداف علمانية . فاذا لم يكن ممكنا الاستغناء عن الايديولوجيات ، فليلجأ اليها . لقد برهنت هذه الايديولوجيات في القرنين الاخيرين عن فعاليتها شرط أن تستوفى بعض الشروط . وقد برهنت ايضا أنها تستطيع ان تتعايش مع الاديان (وان مع بعض الصعوبات في بعض الحالات) .

ان حجة عمق التيار الايماني لدى الجماهير ليست حجة . ليس المقصود بالطبع الاساءة الى هذا الايمان . ولكن ليس المقصود بشكل محتم اطلاقا الاستسلام امام وجوهه الاكثر عمى ، ومحدودية وتعصبا . كان لهذه التراجعات دائما آثار مخيفة حتى بالنسبة الى اولئك الذين اعتقدوا أنهم ربحوا رضى الشعب بالذات . ان تربية الجماهير ممكنة ، ومن اجل ذلك ينبغي التحلي بالشجاعة في الذهاب احيانا ضد التيار ومجابهة الديماغوجيين . لقد عرف اتاتورك مثلا ان يفعل ذلك ، تبعه في ذلك اناس

كان الكثير من بينهم مؤمنين شخصيا . والحال أن التعصب الديني لدى الجماهير التركية كان لسنوات قليلة سابقة ، عقيدة بالنسبة لكل المراقبين . لم يكن بوسع احد أن يتأكد أن موقفا كهذا يمكن ان ينجح . ومع ذلك فقد نجح الى حد بعيد . ان العزم تجاه الاندفاع الاعمى للاهواء قد يكون رابحا عندما ينبع من قادة لا يكون اخلاصهم لاهداف الامة الكبرى موضع شك .

ولكن هل تكون علمانية حقيقية ، او استقلالا معلنا تجاه الاتجاهات الايديولوجية الكبرى (ومن بينها الدينية منها) ، أو حرية التأكيد والدعاية المتروكة الى كل منها ممكنة في اطار دولة تجر الجماهير الى عمل جماعي عظيم ؟ قد يكون هناك مبرر لطرح مثل هذا السؤال فيما لو كان العمل المشار اليه يستند الى ايديولوجية لا يمكن توفيقها مع ايديولوجيات أخرى (سيما انني لا أعتقد كثيرا بانعدام التطابق الكلي بين الايديولوجيات ، حيث أن المرونة التي تتمتع بها الايديولوجيات مدهشة كما يظهر لنا التاريخ) . ولكن في حالة الاسلام ليس من مبرر لذلك . ففي المذهب الاسلامي ككنه ، ليس ما يتناقض مع مشروع اشتراكي . فاذا عارضناهما الواحد بالآخر ، فالامر ساعتئذ يستند الى تأويلات يمكن بسهولة ان نعارضها بتأويل آخر يستند الى نصوص جيدة ، ومراجع صلبة . ان انعدام التوافق لا يظهر الا في حالة وجود سياسة مضادة للاسلام لدى الدولة ، وهو موقف لا يعرضه احد جديا على حد علمي .

لا يبدو من المفيد اذا ، أو حسنا، او مرغوبا، أن تتخلى الحركة التقدمية عن الموقف العلماني التقليدي او حتى تعدله فيما يخص دول العالم الاسلامي التي حصلت على الاستقلال حديثا ، اذ ان هذا التخلي او ذاك التعديل قد يكونان مشؤومين .

الثورة الاقتصادية المعاصرة والاسلام

ان النص الذي ستقرؤونه في الصفحات التالية يتناسب مع محاضرة لقيتها في الجزائر ، في قاعة ابن خلدون في اول نيسان ١٩٦٥ .

وكانت هذه بأعقاب محاضرتين القيتا في المكان ذاته في الاسابيع السابقة، محاضرتين لا أعرفهما الا بالسماع . القى احداهما جاك برك والحت تلك على خصوصية الانطلاقة العربية ـ حسبما قيل لي ـ (والجزائرية خاصة) نحو

الاستقلال والوعي الوطنيين، وعلى تأصل هذه الانطلاقة في القيم التاريخية الخاصة بهذا الشعب، وعلى الاندفاعات «الإناسية» Anthropology حيث تنهل هذه الحركة قوتها . اما الاخرى التي القاها روجيه غارودي ، فقد جاءت لتطرح فكرة الصراع الاجتماعي مستندة الى ماركس . وقد طوّبت الجمهورية الجزائرية كدولة تتابع ثورة من النموذج الماركسي وبررت الجهود المبذولة من اجل اعطائها مستندا اسلاميا . فمن جهة نبذ غارودي فكرة التناقض الجذري بين الحس الديني والرؤية الماركسية للتحرير الانساني . وماثل من جهة اخرى بين الايديولوجية الاسلامية والايديولوجية الماركسية او قرب الشقة بينهما على الاقل . ذلك في كل حال هو الانطباع الذي خرج به سامعوه .

لست على خلاف كلي مع سابقيّ وانا متجاوب مع ما الهم موقفيهما . ان التطلعات نحو الاستقلال الوطني تستحق كما أعتقد العطف والدعم ؛ يجب الاعتراف بضرب من الخصوصية لكل تكوين سلالي مع اني اقل تأكدا من ج. برك من طابعه الثابت والدائم ، ولا اعتقد ان الاندفاع الى الاستقلال الوطني ينبع من عوامل اكثر ارتباطا بالتاريخ او خروجا عنه ، من تطلعات اجتماعية اخرى . أعتقد ايضا ، مع ر. غارودي ، ان الشعور الديني يمكن ان يتعايش مع جهود تحرير الارض ، وانه يستطيع ايضا ، بالمنافسة مع عواطف اخرى ، ان يخدم كحافز لدى البعض من اجل جهود كهذه . اعتقد اخيرا ، كما سنرى ، ان الدين الاسلامي ، قد طرح في فترات معينة ، اهدافا من هذا النوع .

ومع ذلك فانا اعتقد انه من الخطورة بمكان التشديد حصرا ، في الوقت الحاضر ، على هذه الوجوه من المشكلات . فلقد اكتسب الاستقلال السياسي في كل مكان تقريبا . والتهديدات التي تضغط على الحرية الحقيقية ، وعلى حرية التقرير لدى شعوب العالم الثالث تأخذ شكل الضغط الاقتصادي ، ولا تضع موضع جدل عواطف الفرادة لدى هذه الشعوب . ان الحصول على استقلال اكمل لا يتأتى الا بالتقدم الاقتصادي . هذا التقدم يتحقق منذ الان (او لا يتحقق) في مناخ من صراع الشرائح والتصانيف الاجتماعية والعشائر ، والطبقات ، للحفاظ على امتيازات او اكتسابها من جهة ، والضغط على الطبقات الاخرى قدر الامكان بتضحيات يفرضها الوضع ، ومن جهة اخرى للمطالبة بالمساواة في التضحيات والارباح في الجهد المبذول ان هذه ظاهرة طبيعية ، مكّنت الرؤية الماركسية للتاريخ من توقعها . في

هذا الصراع الخفي او المعلن ، تشدد الشرائح ذات الامتيازات وتلك التي تطمح الى ذلك ، على موضوعات حرية بكسب عطف الجماهير : كالمصلحة العامة ، والوحدة الوطنية ، واحترام للتقاليد ، والتهديدات المفضوحة ضد هذه التقاليد ، والايمان الديني . وهذا لا يعني وجوب الوقوف ضد هذا الايمان الديني بحد ذاته ، ولا حتى ضد كل التقاليد وكل أشكال الوحدة الوطنية . بل المطلوب من اولئك الذين يريدون ان يكونوا شرفاء تجاه الشعوب التي يتوجهون اليها ، بغض النظر عن العواقب التي لا تعتم ان تصيبهم ، ان يسلطوا الضوء على الاستخدام المضلّل ، والمصلحي لهذه الموضوعات .

نلح على ان هذا لا يعني دعوة مباشرة الى النضال الثوري العنيف . فكل شيء مرتبط بالظروف ، واذا كان بمقدوري شخصيا أن اقوم بتوقعات او ان أصدر احكاما ، فليس لي بالتأكيد ان أقرر . ففي كل بلد ، يعود للشرائح المحرومة نوعا ما ، واحتمالا لاولئك الذين يعتقدون ان بامكانهم ان يمثلوها، ان تقرر ما اذا كان يمكنها تحمّل التضحيات المطلوبة ، وما اذا كانت ضرورات المصلحة العامة ، والدفاع والبناء الوطنيين ذات أولوية او لا ، والزمن الذي يتطلبه ذلك . من المحتمل جدا ان ترجح الحالة الاخيرة اغلب الاحيان ، ولفترة زمنية طويلة على صعيد الحيوات الانسانية ، وان تكن انتقالية بالنسبة للمؤرخ . ان الصراع الطبقي لا يتأتى بقرار ، بل هو عنصر دائم في التاريخ البشري ، كما هو حال صراع الجماعات السلالية وكذلك الوطنية. ولكنه يأخذ مظهرا متعدد الاشكال وغالبا ما يكون على صورة التنافس ، والمزاحمة ، والمساومات ، والصراع الخفي دون عنف جماعي . ان العنف الجماعي أو الحرب ، كما في صراع الجماعات السلالية والاقوام ليس سوى النتيجة الطبيعية للتنافس الدائم غير العنيف . مرة اخرى ، على المناضل الثوري المحلي ان يزن العوامل المتوافرة ، وأن يرى اذا كانت توجهات الحاضر ضرورية موضوعيا ، وان يحكم متى تبدأ بتأثيرها السلبي على المستقبل ، وأن يقرر العمل الذي ينبغي القيام به ، والنزعات التي ينبغي دعمها ، او مجابهتها وبأي شكل . وليس باستطاعة عالم الاجتماع والمؤرخ الا ان يقدما له معطيات وتأملات يأخذها بعين الاعتبار . لقد هاجم صحفي تمامي (١)

---

١ ــ موقف من يرفض كل تطور ، ويأبى مجاراة الحياة الاجتماعية الحديثة .

جزائري محاضرة روجيه غارودي ومحاضرتي . لقد اتهمني على وجه الخصوص بقلة احترام الاسلام (الى جانب ملاحظات حول الالقاء اشكره عليها) . وقد اتهم السلطات الجزائرية بدعوة ملحدين لمعالجة مسائل اسلامية ، في الجزائر ، وهي اتهامات سابقة لتلك التي بررت الانقلاب العسكري في ١٩ حزيران ١٩٦٥ .

علينا ان نتفاهم اذا اعتبرنا ان الكلام عن الاسلام من قبل رجل لا يسلّم بالدين الاسلامي ومحاولة فهم الاسلام بالتالي كظاهرة تاريخية وليس كوصي إلهي ، انعدام احترام للاسلام ، فلقد اقترفت فعليا هذه الجريمة ، وكذلك فعل غارودي . واذا كان ينبغي لدولة علمانية ان تسمح لنا بذلك ، فان واجب دولة دينية اسلامية هو ان تمنعنا عنه . ولكنني الفت انتباه الناس المتعلقين بصدق بالايمان الاسلامي الى نتائج هذا الموقف . ان العالم العصري الذي يعيشونه يحمل ـ ارادوا ذلك او لم يريدوه ـ مواقف تطرح الفهم الديني للاشياء على بساط النقاش ارادوا ذلك او لم يريدوه ، فان اصواتا عديدة ترتفع وسترتفع اكثر فأكثر ضد الفهم التقليدي للدين . ان كثيرا من الناس لا يتكلمون ، حذرا ، ولكن تحفظاتهم الذهنية لا تضغط بذلك بأقل شدة على الرأي الجماعي . ولقد مرت ديانات أخرى قبل الاسلام ، بالتجربة ذاتها . ولقد كان ارتكاسها الاول حماية نفسها بشكل مصطنع بالغاء التناقض العلني . وكانت النتيجة امتعاض الجماهير ، التي ازداد عددها حتى جاء اليوم الذي فهمت فيه النخب الدينية انه كان من مصلحتها مجابهة معارضة محرضة وجها لوجه ، واعادة النظر في مفاهيمها على ضوء الاتجاهات ، والتطلعات ، والاعتراضات ، الجديدة . وكلما تأخرت هذه النخب عن هذا الموقف الجديد ، كلما كانت الحالة كارثية اكثر بالنسبة للايديولوجية التي حمت نفسها بافتعال من النقد ، وتجمدت اكثر في محافظة متشنجة . ولكن تلك هي مشكلة الايديولوجيين المسلمين والحكومات التي تريد حماية الايديولوجية الاسلامية ، وانا لا اعترض على ذلك اطلاقا .

اذا كان نقص الاحترام تعبيرا عن احتقار المسلمين ، فأنا احتج ببراءتي. من البديهي ، بما انني لست مسلما ، ان اتصدى للايمان الاسلامي من الخارج ، وأن انطلق من اعتبار العقائد الاسلامية خاطئة ، والطقوس الاسلامية التي تعود بالتالي لهذه العقائد خاطئة ايضا . وبما انني ملحد ، اقف الموقف ذاته على كل حال تجاه العقائد والطقوس المسيحية واليهودية والبوذية الخ ... ولكنني مع ذلك أعرف الكثير من الناس من ذوي الآراء

التي اعتبرها خاطئة ، وانا احترمهم جدا لذكائهم ، ونبلهم ، وطيبتهم الخ. لقد غيرت انا بالذات الرأي حول نقاط اساسية ، وكنت مخطئا لفترة طويلة (بدلالة آرائي الحالية) . وقد اغير واحكم قبل موتي على موقفي الحالـــي بدلالة موقف جديد . انا لا استطيع ان احتقر من لا يرون رأيي اليوم . واذا امكنني ان اكون ساخرا ، فذلك فقط تجاه تكرار الاوهام الايديولوجية وهي ظاهرة كنت انا شخصيا ضحية لها .

ان هذه مجرد تفاهات . ولكن ينبغي ان لا نمل ترددادها في الفتـــرة الحالية ، خاصة عندما يتعلق الامر بالعالم الثالث . ففي هذا العالم الاخير بالذات ، ثمة كثيرون تحولوا عن الاعتقاد بحقيقة العقائد او بفعالية الطقوس، وما يزعجهم اكثر هو اضطرارهم الاحتجاج بتعلقهم بالدين الذي يعتنقها ، او يأمر بها . يشكل هذا بالنسبة اليهم فعل ايمان سياسي ، قومي ، اكثر مما هو ديني . ان العديد من الاوروبيين المتعاطفين مع تطلبات جماهـــير العالم الثالث يعتبرون ، من اجل ذلك ، انه يجب، الاحتراس من تسجيل عدم وفاق ايا كان مع هذه العقائد وتلك الطقوس . لا اعتقد ان هناك ما يبرر هذا الموقف . سأوضح لأكون مفهوما اكثر . ليس المقصود الانسياق وراء ضرب من الكفاح الحضاري **Kulturcompf** ، او القيام بدعاية مناوئة للإسلام أو موجهة ضد اي ديانة اخرى . الا ان الصداقة الخالصة تفـرض الصراحة التامة . ومن جهة اخرى ، ان هذا الموقف بالذات هو الاكثر احتقارا للدين لانه يعتبره مخزنا للأساطير المفيدة . ليس هذا بإيمان ، والرجـــال المتدينون حقيقة يفهمون ذلك تماما . وان الكثيرون قد بداوا يفهمون ايضا ان ايمانا ظاهريا ، يدفع اليه الالتزام السياسي من الممكن ان يكون تشجيعا لفترة من الزمن لاولئك الذين يحسون بانهيار عالمهم التصوري . يبدو ذلك اكثر ضررا على المدى الطويل منه فائدة ، وحتى انه يبدو مميتا للقيـــم الدينية الصرفة . ان آخرين قد عانوا من تجربته المرة قبل العلماء المسلمين.

من الواضح ان التعاطف الذي ابديته دائما تجاه التطلعات القوميـــة للشعوب الاسلامية لن يقودني الى اعتناق الاسلام ، او اخفاء عدم اعتناقي بشكل منافق ، تحت لفظية تلفيقية معينة . كما ان تعاطفـــي مع مطالب الشعوب السوداء لم يجعلني اعتبر هذيانات الشيخ أنتاديوب مثلا حول زنجية المصريين القدامى ، صحيحة علميا . ان الصياغات المنافقة، والاعتناق مع تحفظ ضمني ليست شيئا آخر غير الاحتقار . قد لا يكون هذا الموقف مفهوما وقد يكون مثارا للتنديد والاعتراضات . انني واثق كل الثقة في

المستقبل الذي سيبرر موقفي هذا .

ان النص الذي ستقرؤونه لا يطابق ما قلته في الجزائر كلمة ، كلمة . لقد تم تسجيل كلمتي تلك ولكن عيوبا تقنية كثيرة قد شابتها بحيث لا استطيع فهمها الان . اذ انني لم اتكلم انطلاقا من قراءة نص معد ، ولكن بتطوير تصميم مفصّل جدا ، وضعته بالفرنسية فحسب . ولقد نقحت ودققت ، بعد التروي ، نقطتين اوِ ثلاث ، مما القيته .

لقد تركت هذا النص دون مراجع مبررة . وإنكم لتجدونها في قسم كبير منها الى جانب تفصيلات اكثر اتساعا ، في كتابي: الاسلام والراسمية.

باريس في ٢١ ايلول ١٩٦٥

ان العالم اليوم شاهد على أحداث عظيمة. وليس صعبا ان نميز العنصر المحرك . كلنا يوافق على ذلك ضمنيا ، او علنيا ، حتى أولئك الذين يكرهون اكثر ما يكرهون اظهار اهمية العوامل الاقتصادية في التاريخ . لقد بلغ التصنيع درجة جديدة على نطاق واسع ، ومستوى لم نعرفه ابدا . ان قوى الانتاج قد ارتفعت في سلسلة من الدول الى درجة جديدة نوعية ، ولم يعد ذلك تطورا ، بل انه ثورة .

ان الامم السائرة منذ زمن طويل في طريق التطور الصناعي قد أفادت على الاخص من هذه الثورة . وقد ضاعفت من قوتها التي هي بالاصل ضخمة . انها تسيطر على العالم بشكل ، ان من ناحية القدرة ، او عمليا ، تجاوز أحلام كل الفاتحين الغابرين . ان كلا من القوتين العظيمتين تستطيع بكلمة.او بحركة ان تزيل بالتأكيد دولا كاملة ، وحتى ، الكرة الارضية ، اذا ارادت ذلك .

ان الامم التي لم تتبع هذه السيرورة هي امام اختيار **اكثر دراميه واحفل بالنتائج من كل خياراتها الماضية** . فإما ان تتصنع ، او «تتطور» كما تطورت الامم الاوروبية ــ الاميركية ، أن «تنطلق» بدورها ؛ او انها ستكون رهن قرارات القوى الحقيقية. يمكنها بالتأكيد ان تتوصل الى المخاتلة ، واللعب على تناقضات هذه القوى ، والمحافظة هكذا على استقلالها الى حد ما ، كما فعلت كثير من الدول في الماضي ، تطورت هي الاخرى الى جانب القوى التي كان بامكانها تدميرها فيما لو اخذنا بالحساب مجرد قوتها فحسب . ولكن ما من احد الا ويعلم كم ان استقلالا من هذا الطراز هو هزيل ومحدود . ان الوسيلة الوحيدة امام هذه الدول لاسماع صوتها ، والمحافظة على مصالحها

لاقصى ما يمكن من الفعالية هو في ان تكون هي ذاتها قوة فعلية ، او ان تنخرط عند اللزوم في جماعة ، تشكل معا ، قوة ما . ان هذا صحيح في الحياة الفردية كما في حياة الدول . وكل ما يبقى هو مصطنـــــع . ان الاحتجاجات ضد «الاستعمار الجديد» هي مبررة بالتأكيد ، وهي ضرورية، ولكنها ليست سوى مظاهرة لفظية طالما هي تفتقد القوة . الارادة لا تكفي، وينبغي ان يكون الاختيار ممكنا اولا . ان بعض الشروط الطبيعية الجغرافية ضرورية او هي على الاقل مرغوب فيها . بالنسبة للبلدان التي اهتم بها هنا ، سأفترض ، وهذا ما يبدو ان التجربة تثبته ، ان الشروط الطبيعية على الاقل ، ان لم تكن الاكثر معاكسة في كل مكان، وان لم تخلق الصعوبات، فهي مع ذلك لا تعترض بشكل يبطل عملية التصنيع . سينحصر اهتمامي فقط بالموانع ، والعوامل الملائمة ، الاجتماعية والانسانية . تشكل البلدان التي أعالج موضوعها ما يدعى بالعالم الاسلامي . ويعني هذا ان نموذجا من الايديولوجية يدعى الدين الاسلامي كان مسيطرا ، في تلك البلدان ، حتى فترة حديثة على الاقل . ولا يعني ذلك وجود وحدة على جميع المستويات، ولا يعني اطلاقا أن الشروط الاجتماعية هي نفسها . غير ان ذلك يستتبع ان سلسلة من المشكلات ، سأتصدى لها بالضبط هنا ، تتكشف فيها بشكل مماثل ، وان عوامل معينة تلعب دورها في كل مكان . سأقتصر على كل حال على الخطوط الكبرى ، على ما هو بالضبط الاكثر صحة عموما بالنسبة لكل تلك البلدان .

ان العالم الاسلامي الذي حددناه هكذا ، يجد نفسه اذاً امام مشكلات ليس فيها ما هو استثنائي ، انها مشكلات العالم الثالث الاساسية التـــي ألمحت اليها ، والتي تبرز هنا فقط وجها خاصا ، يسمح لي اختصاصي بالتصدي له بكفاءة اكثر من اي شيء آخر .

هاكم كيف يمكن تحديد هذه المشكلات في اعتقادي :

١ ــ اي نموذج للتصنيع نختار ؟
٢ ــ هل يسمح التقليد الثقافي للعالم الاسلامي بأن :
أ ــ يتحدث ، اي ان يتصنع ؟
ب ــ ان يختار بحرية نموذج التصنيع الذي يمكنه اتباعه ، او ان هذا التقليد يخضعه ، او يشجعه على نموذج معين ؟ هل هو يسمح بتحويل البنى

الامر يبدو ضروريا على الاقل في واحدة من الحالات ؟

جـ ـ هل يسمح له ، عند الاقتضاء ، باختيار ايديولوجية تبدو ضرورية للكثيرين لحمل الجماهير على القيام بالجهود المطلوبة من اجل التحديث ، في نموذج او آخر من نماذجه ، وقد يكون ذلك في جميعها ؟

٣ ـ هل يسمح التطور المتصوّر ، للعالم الاسلامي ، بأن يحافظ على نوع من الاصالة الثقافية في حالة اتصال مع التقليد الماضي ، اي على هويته او هوية الشعوب المكوّن منها .

كيف يمكن ان نجيب على هذه الاسئلة ؟ على اي حال ، سنجيب بالشكل الوحيد الاكيد نسبيا الذي يتسنى للانسان ، طريق المعرفة المعدّة وفق المناهج المحققة للتحليل العلمي . ان اي منهج آخر لا يمكن ان يفضي في أحسن الاحوال الا الى حدس باهر ، ولكنه حدس غير مضبوط وقد يكون مضلّلا . ان العديد من النظم العلمية قد انشأت مناهج بحث ، وابرزت معطيات ، ربما لم تستعمل بشكل واسع ومنظم كفاية لتقديم اجوبة ولو مؤقتة وجزئية على الاقل ، للأسئلة المطروحة أعلاه . يمكن للاقتصادي ان يعطي آراء ، وهذا مسموح به ، حول جودة وعيوب النماذج المقترحة ، وحول النتائج الاقتصادية للخيارات المنتقاة . ولدى عالم الاجتماع بداهة ، أشياء كثيرة يقولها . ولكن من الواضح انه ينبغي ان نلجأ الى دروس التجربة الجماعية للانسانية (ان علماء الاجتماع الذين اهتموا بالمشكلة لم يقوموا بذلك الا قليلا حتى الان) . ان الامر سيتعلق بداهة ، في القسم من العالم الذي أدرسه اليوم ، بتاريخ الاسلام ، وهو مخزن عجيب لتجارب متنوعة بقدر ما هي مفيدة ، وحقل كم هو مجهول حتى من المسلمين أعني سكان العالم الاسلامي ، الذين غالبا ما يكوّنون عنه صورة أسطورية . هذه الصورة الاسطورية قد فرضت نفسها غالبا ، وذلك عن جهل او محاباة ، على العلماء غير المسلمين بالذات ، المتشبعين في كل حال بأساطير أخرى، أساطير الفترة الاستعمارية . والحال انه ينبغي من اجل معالجة هذه المشكلات بشكل علمي صحيح اهمال تلك الاساطير . لا أنكر أن بعض هذه الاساطير لم يكن، او ليس مفيدا ، من بعد ما ، في بعض الفترات . لا أنكر انني بتجاهلي لها او بنقدها ، انما أكدّر او اثير الكثيرين من سامعيّ ، وانني أعرض نفسي لشبهات وتبعات شخصية بغيضة . ولكن للوضوح ايضا ، من جهة اخرى حقوقه ، وفي نيتي ان استفيد من الامتياز الذي اتمتع به في الادلاء بصوت عال بحقائق يعيها الكثيرون في العالم الاسلامي ، ولكنهم مكرهون على التزام

الصمت بصددها ، بينما يعتبر آخرون انها غير جديرة بالحديث عنها . ان الكثيرين سيعيشون طويلا فيروا ان الاساطير ليست **الطريق الملكي** لفهم مشكلات عالمهم وزمانهم .

١ ـ اي مثال تحديث للاختيار ؟

ان العالم الحديث يقدم مثالين ، نطلق عليهما عادة اسم ، المثال الراسمالي والمثال الاشتراكي . وهما يقدمان تنوعا واشكالا تبدو وسيطة .

لقد وقع العالم الاسلامي بالتتابع تحت تأثير اغراء المثالين . ومارس هذا الاغراء تأثيره حتى الان بخاصة على مستوى النخبة القيادية . ولقد جرى تقديرهما خاصة تبعا لقيمتهما الظاهرة بالنسبة لخطة التنمية دون اعتبار كبير لقيمتهما النسبية بالنسبة لاية ابعادٍ اخرى .

هنا وهناك قامت جهود للبحث عن طريق ثالث ، لان هذين المثالين ظهرا جد غريبين للعالم المطروح عليه تطبيقهما . ولقد شجع اقتصاديون وعلماء اجتماع اوروبيون بكتاباتهم عن طريق ثالث لاسباب مختلفة اكتفي هنا بالقول ان بعضها مشبوه .

تفرض نفسها هنا برأيي سلسلتان من الملاحظات :

١ ـ الخيارات الاساسية :

ان امامنا تنوعا كبيرا من الاشكال ، كما اننا سنلاقي الكثير منها مستقبلا. من الممكن دائما اختيار واحد منها وتعميده باسم ما (**مثلا تضامنية ، عدالية الخ**) . **او إلصاق نعت ما به (اشتراكية عربية ، اسلامية ، ارجنتينية ، مسيحية ...)** لاخفاء علاقاته بنموذج معروف تماما في مكان آخر .

ولكن رغم كل هذا التنوع ، تنطرح المسائل ذاتها في كل مكان . وينبغي ان تطرح بالعلاقة مع المشكلات الكبرى ذاتها . **ومن الشؤم** تقنيع هذه .

ان السؤال الاهم هو دائما ذاته : من يمسك بسلطة تقرير الخيارات الاقتصادية ؟

ليس سوى امكانات ثلاثة ، دائما وفي كل مكان :

ـ المنتجون بذاتهم ، اي في السباق الاقتصادي الحديث ، جماعات المنتجين .
ـ أفراد مستقلون تعود لهم مسؤولية الرقابة على وسائل الانتاج دون ان يكونوا هم منتجين ، اي في السياق الاقتصادي الحديث ، راسماليون .
ـ الدولـة .

طبعا قد تتوزع سلطة التقرير الاقتصادي بين اكثر من طرق من هذه العناصر . من جهة اخرى ، يمكن ان يسيطر المنتجون على الدولـة ، او الراسماليون ، او جماعات اخرى ، ويمكن ان تكون محصلة المساومة بين عدة جماعات ـ دون ان تكون ابدا على الارجح ، الجهاز الحيادي للارادة الجماعية كما ينبغي ان تكون نظريا ، الا ربما خلال مراحل انتقالية . كل هذا يسمح بتنوع كبير في الاشكال المختلطة . ولكن المهم هو معرفة اي من هذه العناصر يسيطر فعليا . ان الخيار ، **الذي لا يمكن تجنبه** ، يعود الى البلدان المعنية . ان الغريب مثلي لا يستطيع سوى ان يطلق انذارا فقط . حذار من الايديولوجيات والاصطلاحات التي تخفي هذا الخيار وتقنّعه . لا يفيد بشيء **التذرع باسم او نعت جذاب** ، ولا الاغراء بمزايا نظـام ما ، وترسخه في التقاليد القومية ، وعبيره الديني . ان السؤال الاساسي ينطرح رغم كل شيء ، في كل مكان بنفس التعابير (١) .

٢ ـ قيمتها العمومية والتقاليد الثقافية :

ان الخيارات الثلاثة المعنية ومعاييراتها المتعددة ليست وقفا لا على امة ولا على مجموعة أمم . انها تنبع من الطبيعة ذاتها لكل مجتمع وكل انتاج ممكنين . ان لها اذاً قيمة **عمومية** .

اذا شئنا مع ذلك ان نربطها بتقليد محلي في البلدان الاسلامية اليوم في الشرق الاوسط وافريقيا الشمالية ، فهذا ممكن تماما . وهو على الارجح

---

١ ـ يحلو لي التذرع بالدعوة ذاتها لتفحص مضمون الاشتراكيات ذات النعوت القومية والسلالية والدينية الخ . دون التأثر بها ، بقلم عالم اجتماع مسلم هو صديقي اليمني محمد سعيد العطار ، التخلف الاقتصادي والاجتماعي في اليمن ، آفاق الثورة اليمنية ، الجزائر ، منشورات العالم الثالث ١٩٦٤ ص ٣٢٨ .

ممكن على كل حال في كل مكان تقريبا . وان البرهنة ، في حال التشبث، على ان أيا منها ليس غريبا عن التقليد الحضاري لهذه البلدان هو ايضا في حدود الامكان .

ان تعاون المنتجين ظهر فيها منذ فجر التاريخ وكان عاملا مهما في الانتاج في فترات تاريخية متعددة ضمن اشكال مؤسساتية متنوعة . هكذا ففي مرحلة الانتاج الزراعي كنا غالبا أمام كومونات زراعية حيث كان يجري اعادة توزيع دورية للاراضي . وفي الانتاج الرعوي، لعبت العشائر المشتركة لمربي الحيوانات دورا مهما . صحيح انه نادرا ما مارست هذه الطوائف بشكل متعادل تأثيرا قويا على الدولة . اذ لما كانت عشائر مربي الحيوانات تقوم بذلك الدور، كان هذا يحدث على حساب الطوائف الاخرى من الشعب، وبخاصة على حساب الكومونات الزراعية . بالاضافة الى ذلك ، كان يرافق هذه العملية عامة تمايز اجتماعي وتراتب ضمن العشيرة . وغالبا ما تمتعت هذه الطوائف جميعا باستقلال او شبه استقلال . ولقد سارت ، بالاضافة الى ذلك ، الحرفية المدينية على وجه الاجمال وفقا لنمط انتاج يطلق عليه الماركسيون تعبير الانتاج البضاعي الصغير . بتعبير آخر كان المنتج الذي تساعده عائلة خاصة ، يبيع مباشرة الى السوق . ولقد توصلت جماعات من هؤلاء المنتجين المستقلين ، او جمعيات الحرفيين الى السيطرة على المدن ، او ممارسة تأثير قوي على سلطة البلدية . لقد وجد الانتاج الصغير الزراعي العائد لمزارعين مستقلين ، يحملون منتجاتهم بأنفسهم الى السوق ، مرة بعد اخرى وكان لهذا الانتاج ايضا تأثير قوي على الدولة .

ان المشروع الخاص الراسمالي ، اي الذي يشرف عليه ملاكون خاصون غير منتجين ، له هو الآخر في هذه البلدان تقليد جد قديم طالما يمكن تتبعه منذ ما قبل التاريخ . لقد هيمن هذا النمط خاصة على النشاط التجاري في اغلب الاحيان ، وبصورة أقل على العمل الحرفي ، او الصناعة المانيفاكتورية. ولقد تسنى له ان يسيطر على دول ، خاصة في المدن القديمة مثل صور وقرطاجة ، ولكنه تغلب ايضا في المدن الاسلامية في العصر الوسيط . ولقد ضغط ، على الاقل ، كثيرا على الدولة في العهد المعاصر .

ان سيطرة الدولة ، كانت على عكس ما هو شائع ، ظاهرة عادية يكفينا ان نستدعي المثل المصري حيث قامت الدولة منذ القدم وعلى امتداد فترات عديدة بمراقبة كل الاقتصاد او على الاقل قسم كبير منه .

٢ ــ التقليد الثقافي والتحديث

١ ــ هل يسمح التقليد الثقافي بالتحديث ؟

طالما ما واجهنا الادعاء الذي يزعم بأن التقليد الثقافي للعالم الاسلامي يحمل معه نوعا من الكراهية للجديد ، من اللاتقدمية ، خاصة على لسان اقتصادي الماني درس «الروح الاقتصادية للاسلام» . وغالبا ما يرافق ذلك الزعم ان هذه الكراهية للجديد ، هذا النفور من التجديد ، كان يكمن في ايديولوجية هذا التقليد المركزية منذ ثلاثة عشر قرنا ، في الدين الاسلامي.

من المؤكد ان ما سُمّي (بإيجاز شديد) المجتمع التقليدي ، ليس فقط في العالم الاسلامي ، ولكن ايضا في الصين ، والهند ، وفي اوروبا في العصر الوسيط ، وفي اماكن اخرى ، كان يجهل على العموم الفكرة الحديثة عن التقدم . اذ لم يكن لديه هذا الفهم الذي تتقدم وفقا له البشرية دون نهاية ، بالمرور في مراحل نوعية اكثر فأكثر علواً ، وبرفع مستواها بشكل مستمر نتيجة لعمل الانسان . كان هناك على العموم نوع من الشعور ليس بالامل المرتبط بالتطور التاريخي بل على العكس شعور بالخوف من التاريخ كما رأى ذلك ميرسي الياد ، والخوف من التغيير ، وبقلق أمام تلاحق احداث الزمن وما قد يجره من افساد ، وبرغبة عميقة في الاستقرار .

ان هذا صحيح اجمالا ، ومع ذلك يحسن اعطاء عدة ملاحظات في الحال تحصر مرمى هذه الملاحظة العامة . اولا : ان الوثيقة الاساسية ، او النص المقدس للايديولوجية الاسلامية ، القرآن ، يشجع على النشاط . انه نقيض الجبرية في **اتجاهها** المسيطر ، بعكس الراي المسلم به عامة في اوروبا .

لقد قضى القرآن على الفكرة الرائجة من قبل ، خاصة عند العرب ، عن القدرة الكلية لقدر أعمى لا يُرد . ولقد استبدلها بفكرة الله ، **الارادة الحرة التي يمكن التضرّع لها بالصلاة والخضوع ، بحيث لا يكون الفشل مكتوبا سلفا** على عمل الانسان .

انـنا نجد في القرآن بالتأكيد فكرة الله الكلي القدرة ، وحتى فكـرة التحديد المسبق(١) للاعمال الانسانية. ولكن ، الى جانب التعبير عن هـذه الفكرة، نجد الحض المسبق (١) الذيلا ينقطع على العمل. ان في هذا تناقض

---

١ ــ عمل يحدد به الاله ، في نظر اللاهوتيين ، ارادة الانسان بشكل مسبق .

بالتاكيد، ولكننا نجد في كل الديانات تناقضات من هذا القبيل وربما حتى في كل الايديولوجيات . المهم هو ان أولئك الذين يودون العمل يجدون في القرآن اكثر من تشجيع بشكل جلي . ان **التناقض المنطقي** تحله بشكـــل مرض تقريبا فكرة كون القدرة الإلهية تساعد العمل وتسمح له بأن يكون فعالا . يقول الله في القرآن عن داود المصوّر فيه كنبي حداد :«والنّا له الحديد أن اعمل سابغات وقدّر في السرد !» (٣٤ : ١٠/١٠-١١) . ان هذا الحض التقني يذكرنا بشكل دامغ بالطريقة التي حل بها تقني آخر (تاريخي) مسيحي هو امبرواز باري ، بنفسه ، ودون لاهوت معقد ، التناقض ذاته : «اعتنيت به ، فشفاه الله !» .

اما اللاهوت المهيمن فقد حاول دائما هو الآخر ان يوفق بين فكرة القدرة الإلهية الكلية والحض على العمل . ولقد أدان الطمأنينة الصرفة ، او التوكل الكلي على نعمة الله . وانه أطرى على العموم نشاطا معتدلا ، معقولا ، ليس كثير الجشع ولا كثير الطيش ، محتفظا لله بنصيبه . لقد ألح دائما علـــى الواجبات السياسية المترتبة على قادة الطائفة الاسلامية وعلى اعضائها لان هذه الواجبات جزء من الالتزامات الدينية كما هي الحال بالنسبة لاعمال العبادة . ان رفاهية المجتمع ، في هذه الايديولوجية حيث الروحي والزمني أقل افتراقا بكثير مما في الغرب المسيحي ، هو ايضا واجب ديني .

ثانيا، لقد وجدت ايضا في تلك التقاليد الثقافية ايديولوجيات تقول بامكانية التقدم من طريق عمل الانسان وبالانتقال الى مراحل اعلى نوعيا ، وبتعبير آخر ايديولوجيات ثورية . لقد نادت في العصر الوسيط خاصة ، «بدع» عديدة (احزاب سياسية ـ دينية) بالعمل الثوري لاقامة نظام جديد . صحيح انها كانت تعتمد ايضا من أجل الوصول الى هذه النتيجة ، على توافقها مع ارادة الله او مع ارادة **عقل اعلى** . ولكن اعتماد الاحزاب الثورية العصرية على تواطؤ قوانين التاريخ لا يمنع اطلاقا دعوتها الاولية الى العمل الانساني. ان تاريخ الاسلام يبدو خطأ للمسلمين المضللين او **النفوس** المتصوفة وكأنه غارق في اتكالية دائمة . **في الحقيقة ، قد يمكننا بالاحرى** ان نضفي عليه طابع الثورة الدائمة . ان تاريخ الاممية الثورية الاسماعيلية في القـــرن العاشر بخاصة هو نموذجي في هذا المجال . على كل حال فنحن ندرك ان المجتمع التقليدي في الانحاء الاخرى من العالم لم يكن هو الآخر مجردا من

ايديولوجيات تقدّم لها صلة ما ببرامج قلب النظام القائم . ولم يكن الخوف من التاريخ ظاهرة جد عامة كما اراد ان يصورها أيلياد مثلا .

اخيرا ، اذا كان صحيحا ان الايديولوجيين الدينيين (او قسما منهم) قد ناهضوا كل تجديد غالبا ، وأن هذه المقاومة كانت اجمالا تجليا يتأتى عن وسط تقليدي او وايضا عن وسط الفقراء عامة، فليس أقل صحة ان كراهية التجديد هذه في التاريخ قد غلبت غالبا على امرها ، **وحوّلت** عن مجراها او تخطّيت .

ان الاسلام التقليدي يدين البدع مبدئيا ، **والعادات** وأشكال العمل الجديدة . فعند ظهور **عادة** جديدة سرعان ما يهب الايديولوجيون الدينيون غالبا لاطلاق إدانات شديدة اللهجة . ولكن حين تكون الاندفاعة التجديدية قوية حقا كانت تفرض نفسها رغم هذه الادانات . وبعد زمن طويل نسبيا كنا نصادف موظفين دينيين يمنحون الشرعية للامور التي فرضت على سابقيهم . هكذا كان الحال مثلا مع مشكلة التدخين والقهوة .

لقد قبلت التحولات الاكثر عمقا فعليا دون مقاومة عندما كانت تتوافق مع مصالح الدولة او مع مصالح شرائح الخاصة القوية، وذلك رغم التحفظات النظرية السابقة على السلوك الذي سببها. هكذا ، فاذا كان من الخطأ القول ان الديانة الاسلامَية هي التي سببت ، كما يقال ، الثورة الاقتصادية في العصر الوسيط ، فالصحيح تماما ان العالم الاسلامي لم يقاطع هذه الثورة، لاسباب نظرية . هكذا فقد ارتضى في زمننا الحاضر دون تحفظ تطبيقات بهدف تحديث الاقتصاد هي في الاتجاه الرأسمالي بالضبط . ولقد ارتضى هذا العالم الاسلامي ، وهذا مثل على تجربة قد درستها مثلا ، بتفصيل اكثر في كتابي «الاسلام والرأسمالية» ، المصارف الحديثة التي تمارس الدين بفائدة ، وكذلك اقراض الدولة بفائدة دون اي تحفظ في البدء ، رغم الادانة الشكلية للربا في الاسلام الكلاسيكي .

انه لمن المفيد ان نتفحص بسرعة كيف جرت الامور في هذا الصدد في الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين. لقد كانت الامبراطورية العثمانية القوة الاسلامية الكبرى المستقلة بل وعلى درجة عالية من الاستقلال . بل وكانت الوحيدة تقريبا في هذا الصدد . لقد كان عاهلها يقدم نفسه كخليفة ، يخلف النبي وهو ظل الله على الارض . وكان ذلك الامر معترف به حتى خارج الامبراطورية ، اذ ان معظم المسلمين السنيين (اي ابناء الطائفة الاسلامية التي تجمع الاغلبية العظمى من

المسلمين) كانت تقول بذلك . والحال انه في عام ١٨٤٠ ، قامت الحكومة العثمانية دون اعتبار للتحريم الشكلي للفائدة ، باصدار سندات خزينة ، ذات فائدة مقدارها ١٢ بالمئة . وكان هذا بداية القروض العثمانية الشهيرة، **ذلك «الدين العثماني» العائم، ثم المعزز بشكل سندات ريع منذ سنة ١٨٥٧ ، الذي لعب دورا كبيرا في انحطاط الامبراطورية .**

من جهة اخرى ، كان الدين على اساس الفائدة يعتبر ، في الفترة نفسها في الامبراطورية العثمانية ، مسألة طبيعية ، تصدر القوانين بشأنها دون اي انزعاج . هكذا مثلا حال الفرمان العثماني الذي صدر عام ١٢٦٨ للهجرة (١٨٥١ ـ ٥٢) والذي يخفض معدل الفائدة الى ٨ بالمئة ، ويشير قانون التجارة البحرية العثماني الذي أقر عام ١٨٦٣ بشكل طبيعي الى حالات دين بفائدة الخ . ان الامبراطورية العثمانية ، في سعيها من اجل تحديث متردد تقريبا كان يعرقله التفوق الاقتصادي الاوروبي بخاصة ، اعترفت بضرورة خلق مؤسسات اعتماد على المثال الاوروبي . ان احد ميثاقي الاصلاح العثماني ، الخط الهمايوني لـ ١٨ شباط ١٨٥٦ ينص على خلق المصارف ، ولقد طبقت هذه الاحكام بسرعة تقريبا . كان على هذه المصارف ان تؤدي الوظائف نفسها لمثيلاتها الاوروبية . ان الميثاق التأسيسي للمصرف الذي انشأته الدولة وهو البنك الزراعي عام ١٨٨٨ نص على ان يتولى اقراض المزارعين بفائدة ٦ بالمئة وأن يدفع الى أولئك الذين يودعون ادخاراتهم في صناديقه فائدة ٤ بالمئة .

يظهر مما تقدم ، ان تحريم القرض بفائدة مسألة غير واردة على الصعيد القانوني . يمكن جدا ان تكون هذه التجربة قد منحت الشرعية من وجهة النظر الدينية بفتوى مؤيدة من السلطة الدينية العليا للامبراطورية المتمثلة بشيخ الاسلام ، وهي فتوى مؤسسة تقريبا على النصوص ، وتأثرت الى هذا الحد او ذاك بعلم الضمائر اليسوعي . ولكن اذا كانت هذه الفتوى وهذا الترخيص قد وجدا ، فلا يبدو انهما قد عرفا طريقهما الى العلنية .

ان الاشارة الاولى في مجال وعي التناقض بين الممارسة الرسمية للامبراطورية والشريعة الدينية هي اشارة سلبية وجد متأخرة . ان المجلة عام ١٨٧٧ وهي نوع من القانون المدني العثماني ، في محاولة منها لتنسيق، تحت تأثير القانون الاوروبي ، مبادىء القانون العثماني مع الاخذ بالحسبان تعاليم الاسلام ، اغفلت الحديث عن القرض بفائدة ، هكذا بكل بساطة . وكان ينبغي انتظار عام ١٨٨٧ ، اي نصف قرن تقريبا بعد اول اصدار

لسندات خزينة بفائدة ، لكي يكشف في التشريع الاسلامي اول جهد ، خجول جدا ، لاخذ الحق الديني بالحسبان . في ذلك التاريخ جرى تحديد نسبة الفائدة ب ٩ بالمئة وكون مجمل الفائدة المقبوضة يجب ان لا يتعدى مقدار الدين الاصلي . انها محاولة غير معترف بها ، ضمنية للعب على غموض المقطع القرآني الذي يرتكز اليه تحريم الفائدة . فلقد اعتبر هذا النص محرما للفائدة طيلة ثلاث عشر قرنا . وهنا يحاول تأويله ، دون التصريح بذلك ، كما لو كان المقصود فقط منع مضاعفة الرأسمال بممارسة القرض بفائدة .

ان اول حكم لسلطة دينية اسلامية يعالج المسألة مواجهة ، جاهدا في تبرير ممارسة شائعة منذ زمن طويل وفقا الحق الديني ، يبدو ان ذلك فتوى من مفتي مصر الاكبر عام ١٩٠٣ (وكانت ما تزال تحت الوصاية النظرية للامبراطورية العثمانية ، ولكن يحكمها خديوي ، تحت الحماية الانكليزية) . لقد كان مفتي مصر الاكبر آنذاك ، وهو السلطة الدينية العليا ، يقول بالتحديث وهو محمد عبده . هذه الفتوى التي تسم بالشرعية عمل صناديق الادخار التي كانت تعطي فائدة مقابل ذلك ، لم يجر نشرها الا قليلا جدا حتى انه استحال على اي باحث جدي ان يجد نصها . ان القانون الذي قال بتأسيس صناديق الادخار هذه التي تديرها المصالح البريدية ، كان يتوافق ظاهريا ايضا مع الاشتراطات الدينية بسلسلة من الحيل القليلة الاقناع . فقد جرت تسمية الفائدة «ربيحة» ، واشتراط عدم التناقض مع الحق الديني (بينما كانت مندرجات القانون تنتهكه ، على الاقل بشكله التقليدي منذ ثلاثة عشر قرنا) . وأخيرا جرى تحريم مضاعفة الرأسمال ايضا . اذن فقد اخذ هذا الحق مجددا بالحسبان في حين تجاهله التشريع العثماني ستين سنة ، بكل بساطة .

يبدو ان الوساوس التي كان يشعر بها بالتأكيد عدد من المسلمين الاتقياء لم تؤد قبل ذلك التاريخ الى نوع من العمل المتفق عليه . لقد حاول مسلمون هنود راغبون في وضع مندرجات الحق الاسلامي التقليدي قيد الممارسة ، القيام بقروض مجانية بواسطة تعاونيات ائتمان ، في الوقت ذاته الذي كانوا يعترفون فيه بمتطلبات المجتمع الرأسمالي الحديث . تجب الاشارة ايضا الى ان محاولات ادخال الحق الديني هذه في الوقائع قد تأثرت بالحركة التعاونية الاوروبية . ولقد بقيت ذات اهمية واتساع محدودين .

ان قصة تشريع الاقراض بفائدة هذا في الزمن المعاصر يمكن ان يستعمل كمثال . وهكذا جرت الامور غالبا . لقد قبلت التجديدات في البدء عفويا في اوساط واسعة تقريبا . وقد جاءت الوساوس غالبا بعدئذ وفي النهاية أحكام «العلماء» ، أولئك الذين يشكلون ضربا من الاكليروس في الاسلام ، علماء القانون الديني . ان فتاوى محمد عبده التي تسمح مثلا حوالي عام ١٩٠٠ بأكل طعام يقدمه غير مسلمين ، اتت بشكل متاخر جدا لتضفي الطابع القانوني على ممارسة جماعات ضيقة جداً وكثيرة الورع ، وهي الممارسة الشائعة تماما . فقبل ذلك التاريخ بكثير ، لم يكن احد تقريبا في الاسلام يطبق هذا المبدأ المعاكس العائد الى الحق الديني في أوائل العصر الوسيط .

غالبا ما كان الاسلام ذريعة ، وعلى عاتقه وضعت مسؤولية النفور من التغيير الذي كان يلاحظ في اوساط محرومة جداً ، خاصة لدى الفلاحين الفقراء . ولكن عندما ندرس عن كثب الاحوال المشار اليها ، نلاحظ اجمالا ان المقاومة كانت تأتي خاصة بسبب كون التجديد لم يكن اطلاقا متوافقا مع الحاجات الحقيقية للشعوب التي كان يقدم لها كمثال ، حتى انه كان يؤدي الى أضرار تصيبهم . هذا ما دل عليه مثلا ج. دستان دو برينس بصدد البيوت الحديثة التي كان الفلاحون التونسيون يقاومونها . فعندما تكشفت عيوبها بالنسبة لشروط الحياة ، ونمط عملهم ، بالمقارنة بالبيوت التي قدمت لهم وكانت هذه متلائمة مع تلك الحاجات تبنوها بحماس . كذلك الحال بالنسبة لتجديدات زراعية تقدمية بحد ذاتها ، ولكن تبنيها من قبل الفلاحين كان يشكل مخاطرة يصعب تصورها في ظروف بؤسهم . وعندما ظهر لهم ان هذه المصاريف الاضافية التي تفترضها هذه التجديدات ذات ريع واضح، تبنوها دون تحفظ . طبعا ان كل هذا لا ينفي ان العالم الاسلامي قد مر بفترة طويلة قد ساد خلالها كره للتجديد ، وانه غالبا ما جرت مقاومة قوية بكل اشكاله .

ولكنه من قبيل التعسف المحض ان نعتبر الدين الاسلامي هو سبب هذه الظاهرة . ان دور الدين هنا مجرد دور ثانوي ، وان أسبابا متعددة اخرى لا يتسع المجال لدراستها هنا بالتفصيل سببت ذلك ، وهي على كل حال بحاجة الى التوضيح . ان حركية البنى الاجتماعية هي دون ريب السبب الرئيسي في هذا المجال . ولكن هنا كما في أمكنة اخرى (وربما اكثر) ، أسهمت المراجع الدينية في اضفاء القداسة على نمط الحياة

التقليدي كله . ان الامثلة لكثيرة عن عادات ولدت قبل الاسلام (كالحجاب عند النساء) او بالاستقلال عنه تماما وقد كرست واعتبرت اسلامية . لقد أطلق المحافظون في وجه كل انتهاك لهذه العادات صيحات عالية تندد بكفر المجددين . او اي شيء يمكنه ان يأخذ شكل ممارسة اسلامية ، بواسطة رابطة محتملة بالمسلمين . لنأخذ مثلا لا يثير هنا في الجزائر اي احتجاج ، يعتبر المسيحيون الاصليون في اثيوبيا استعمال قالات، وهو نبات سام أدخله المسلمون انطلاقا من اليمن ، ممارسة اسلامية بشكل خاص لدرجة ان الملوك المسيحيين أمروا باقتلاع كل مشاتل القات بعد انتصاراتهم على المسلمين.

ان الضغينة تجاه المصلحين ، الاجانب منهم بخاصة ، تظهر بمظهر كره ديني مقدس ضد التجديد . واني ما زلت أذكر حتى اليوم تلك المقبرة الاسلامية في بيروت التي كان المسلمون البيروتيون تحت الانتداب الفرنسي يرفضون بعنف شديد تحويلها الى مكان آخر ، باسم الدين . اما بعد الاستقلال ، فقد أزيلت تلك المقبرة بسرعة وبنيت في مكانها صالة سينما، او اي بناء آخر يدر دخلا .

طبعا لقد كانت مقاومة التجديد غالبا قوية عندما كانت تصطدم بمصالح عرفت كيف تستند بقوة اكبر الى حجج دينية ، أكان هناك من اساس لهذه الحجج أو لم يكن . وليس علينا الا ان نرى الى مقاومة الكثير من العلماء السوريين للتأميمات التي قام بها حزب البعث ، او المحاجة الدينية في باكستان للايديولوجي الديني المحافظ المودودي ضد تأميم الاراضي . واضح تماما للجميع ان اسباب تلك الحملات ليس لها من الدين الا القشور .

هل يسمح التقليد الثقافي بتحويل جذري البنى الاقتصادية ؟

انا نتناول هاهنا التقليد الثقافي خاصة في شكله **الأصولي** . والمسألة تتعلق بالدين الاسلامي . هل يسمح الاسلام بالاختيار بحرية بين مثالي التصنيع ، المثال الرأسمالي ، والمثال الاشتراكي ؟ هل يأمر بشكل قاطع باختيار احد ذين الطريقين او يأمر بطريق ثالث ؟ بتعبير آخر ، هل يسمح عند الاقتضاء بتحويل جذري للبنى الاقتصادية ؟ ولكي نجيب على هذه الاسئلة ، يجب ان نميز بوضوح مستويات عديدة في الدين الاسلامي . ثمة اولا **الجسم المقدس** الذي هو في اساس الايديولوجية الرسمية المركزية،

اي القرآن . يفترض ان يكون القرآن كلام الله الذي اوحى به الى النبي محمد . انه المصدر الوحيد للحقيقة الذي لا يمكن لمسلم ان ينقضه في كليته، وان كانت تشاركه مصادر اخرى قد أضيفت اليه فيما بعد . بامكاننا ان نتصور اسلاما ينبذ كل تلك المصادر المضافة ، ولكن مجرد اسقاط القرآن يعني نبذ الدين الاسلامي ذاته . والحال ان القرآن هو نص ديني في الجوهر ، ولقد صدرت عنه أيضا توجيهات سياسية وتعاليم **اصلاحات اجتماعية** . ولكنه **يتضمن** القليل القليل عن الاوامر الاقتصادية بالمعنى الدقيق . اذ لا يمكن ذكر غير تحريم الربا والتوصية بالزكاة والتشريع حول التركات عند الاقتضاء . ان تحريم الربا جاء بتعابير غامضة ؛ **لقد ماثل التقليد اللاحق الربا ببساطة بالقرض مع فائدة** ، ولكن في الواقع يبدو ان الامر يتعلق فقط بنمط استغلالي خاص من القرض بفائدة . ربما كان الامر يتعلق بمضاعفة الدين اذا لم يدفع المدين عند الاستحقاق كما يشير الى ذلك تعبير عربي شائع . ولربما كان الامر يتعلق بصورة أوسع بالفائدة المركبة التي حرّمها بالضبط يوستينانوس قبل ذلك بعشرات السنين في الامبراطورية البيزنطية المجاورة . لقد كانت الزكاة ضريبة شديدة لمصلحة سير عمل الجماعة الاسلامية والفقراء . ان ايديولوجيين مسلمين معاصرين يعلمون غالبا ان هذه الاوامر بالاضافة الى التشريع حول المواريث الذي يؤدي قسرا الى توزيع الممتلكات المكتسبة على كل جيل ، انما تكوّن نظاما اقتصاديا موحى به إلهيا هو أسمى نظام اقتصادي ممكن . انه يتخطى ، بنظرهم ، بكثير الاشتراكية والراسمالية بخلقه مجتمع مالكين احرار دون مراكمة متطرفة للثروات . ومن الصعب المشاركة بوجهات النظر هذه ، عندما لا يكون المرء مسلما مؤمنا . ان تحريم الفائدة مثلا لا يمكن تطبيقه في نظام اقتصادي حديث حيث تسود المؤسسة الحرة ، والنصوص القرآنية تشجع بالاحرى حرية المؤسسات الخاصة . ان القرض بفائدة في نظام اشتراكي يمكن ان تمارسه الدولة (وليس الافراد ، او مع تضييقات قوية عندئذ) دون التصدي لجوهر النظام . فاذا جرى الاقتصار على تحريم نسب فوائد مبالغ بها ، وكذلك الفائدة المركبة الخ ... فان هذه التحريمات لم تمنع لا في الماضي ولا في الحاضر هنا وهناك من تجمع الثروات الضخمة . كذلك فان ضرائب الدخل في انكلترا تتجاوز بكثير نسبة الزكاة . مع ذلك فاننا لن نجد ايديولوجيا مسلما واحدا يعتبر المجتمع الانكليزي مثالا موافقا لارادة الله. اما التشريع بالنسبة للمواريث ، فهو قد يؤدي، على الصعيد النظري ، الى توزع الثروات الكبرى لدى كل وفاة وان يكن نمط حياة المسلمين سابقا ،

على اساس عائلات كبيرة تترك ممتلكاتها تقريبا شائعة ، قد منع تحقق ذلك فعليا . ولكن تجربة التشريعات «التوزيعية» هي ايضا ، تكفي للبرهان على ان أوامر من هذا النوع ، مهما تكن الحال ، لا تحد الا قليلا جدا من تجمع ثروات ضخمة . اننا لا نرى تماما في العصر الحالي كيف يمكنها أن تحد من ولادة مؤسسات ذات امكانات مالية ضخمة كالترستات ، والكرتلات الخ .

انه لواضح في الواقع ان القرآن لم يكن يرمي اطلاقا الى تعديل قواعد سير النشاط الاقتصادي للمجتمع الذي ظهر فيه . وكان يسلّم بداهة بالملكية الخاصة دون التمييز بين ملكية وسائل الانتاج وملكية اموال اخرى. وهذا طبيعي في كل حال . لم يكن ثمة مصلحة آنئذ ، بأي معنى كان ، في تنظيم الملكية الخاصة لوسائل الانتاج كأمر مطحنة مثلا . فلم تكن هي التي تمنح السلطة ، ولكنها تتأتى عن ملكية الاراضي او العبيد بأعداد كبيرة او ايضا عن ثروة نقدية ضخمة . ان القرآن على كل حال لا يحد من ملكية كل هذه الاموال بحدود ضيقة . يجب ان نقيم تمييزا واضحا بين القرآن والتأويلات العديدة ، المختلفة ، المتناقضة التي أعطتها عنه نزعات متصارعة عديدة في العصر الوسيط . ان ما نسميه الاورثذكسية السنية ليس الا اتجاها خدمته الظروف فتغلب على باقي الاتجاهات . هذه النزعات اتخذت شكل مذاهب ، وعقائد ، ونظم . ومن اجل منح هذه المذاهب والعقائد والنظم القوة كانت العودة الى كلمات وافعال وقواعد تنسب الى المؤسس ، اي الى النبي نفسه . انطلاقا من ذلك يذهب النقد التاريخي مذهب الشك . ولم يعد هناك من علاقة اطلاقا «بالاسلام» المذهب الواحد المتماسك ، ولكننا امام ايديولوجيات متعددة ، واكثر من «اسلام» واحد .

ان قلة من هذه النظم الايديولوجية كان في تصورها نوعا من ثورة اقتصادية ، او اجتماعية ـ اقتصادية محددة . وان هذه القلة قد هُزمت باستمرار ، وكان ذلك حال النظم الثورية الموازية في المجتمعات من النموذج الذي في المجتمع الاسلامي التقليدي ذاته . ان هذا الاستمرار في الفشل يشكل نوعا من اليقين بأن الشروط الاجتماعية لم تكن تسمح بانتصار هذه النزعات .

ان الكثير من بينها يعبر عن تمرد ضد الوضع القائم الذي يُعتبر غير مرض , ان من حيث ظروف الاستغلال ، وان من حيث الاضطهاد . ولكن عمليات التحريض كانت تتم بمعزل عن طرح برنامج تحولات بنيوية ودون اي تصور مسبق لكيفية تعديل الوضع القائم . ان التطلع هو دائما الى ما يسميه

اللاهوتيون المسيحيون «عودة الى الينابيع» . فهنا ، كما في أمكنة اخرى كثيرة ، ينحصر التفكير في ان الداء يعود الى التخلي عن التعاليم الاصلية ، او الى سوء التطبيق فحسب . ان العودة الى قواعد الاسلام الاول كما يجري تصوره ، والتطبيق الدقيق لهذه القواعد يكفي لاحداث التعديل الجذري ، والدخول في عصر جديد ، وبتأسيس المجتمع المنسجم السعيد المتجاوب مع التوجيهات الإلهية . ولقد قامت ثورات تقول بذلك ، وعرفت هذه الانتصار مع «الثورة العباسية» عام ٧٥٠ . وفي فترة وجيزة تكشف المجتمع الجديد عن مظالم مساوية تقريبا لما كان عليه المجتمع القديم . ان تاريخ الاسلام ليس تاريخ الفردوس المفقود . انه بالاحرى تاريخ ثورة دائمة ، ودائما مغدورة ، ومعادة دون ملل .

اذا كان المسلمون لم يملوا الدعوة قط الى الاسلام الحقيقي ، اي الاسلام كما كان ينبغي ان يكون ، ومحاولة الخلاص من ظلم المجتمع الحاضر بالرجوع الى القاعدة التي اقترحها بذاته ونادى بها ، فذلك لم يكن دون اسباب . ان التباعد بين المبادىء والواقع كان بالتأكيد اكثر قدما بكثير مما كانوا يعتقدون ، ولكن كان صحيحا جدا ان الاسلام الاول لم يكن يكتفي بدعوة المؤمنين به الى خدمة الله وخلاص نفوسهم . فلقد كان له بالاضافة الى ذلك ميزة الدعوة الى خلق جماعة منسجمة وعادلة على الارض . بالنسبة لهذا الانسجام وهذه العدالة فقط ، اكتفي بالنصح بهما كتطلع لدى الانسان وإرادة لدى الإله ، وبدعوة المؤمنين الى تحقيقهما بتنقية قلوبهم ، وعبادة ربهم وكبح غرائزهم المنحرفة . لقد وضع الاسلام ، اكثر مما فعلت اية ديانة اخرى كالمسيحية ، بعض القواعد للحياة الاجتماعية ، وأوجب التخلي عن بعض الممارسات المشؤومة ، واقترح بعض المؤسسات . ولكن تاريخ العصر الوسيط الاسلامي يبرهن الى درجة البداهة . ان ذلك لم يكن كافيا .

ان الايديولوجيين المسلمين ، كما هو حال ايديولوجيي معتقدات كثيرة اخرى يرددون دونما كلل اللازمة ذاتها : آه لو جرى تطبيق هذه التعاليم ! كان يكفي تطبيق التعاليم المقدسة حتى يختفي على الاقل الشر الاجتماعي . انهم محقون بالتأكيد وهكذا الامر لو جرى تطبيق دقيق لتعاليم المسيحية ، واليهودية والبوذية ، والافلاطونية والكانطية . ولكن المشكلة تكمن في ذلك وهم لا يرونها . لماذا لم تطبق التعاليم ؟ ان تاريخ الاسلام يؤكد مرة اخرى على صحة واحد من القوانين المتحقق منها في التاريخ على الوجه الاكمل . ان الدعوة الى المبادىء الدينية ، والاخلاقية والفلسفية ضرورية ، ولكنها

ليست ابدا كافية .

ان الميل لخلق مظالم جديدة ، واستغلال ، واضطهاد جديد ، على اثر تصفية القديمة ، هي نزعة أبدية ، وهي اقوى من كل الحواجز الدينية والاخلاقية والفلسفية . وليس هناك سوى طريقة واحدة في النضال ضد هذه النزعة . ليست التذرع بالتعاليم والمبادىء التي لم تنجح ملايين المواعظ والارشادات والنصوص ابدا في جعلها فعالة كفاية على الصعيد الاجتماعي . ان هذه الطريقة تكمن في اعطاء أولئك الذين هم ضحايا تلك النزعة ، السلطات الضرورية للتصدي لها ، وفي خلق المؤسسات التي تصون هذه السلطات ، وفي اعطائهم القوة التي تسمح لهم بالحفاظ عليها .

ينبغي الان ان نتبيَّن في الاسلام مستوى ثالثا . ان المقصود بالامر هو معرفة بأية طريقة كانت مُعاشة الايديولوجيات المتنوعة التي كنا بصددها، وبالممارسة التي كانت ترتبط بها والتي أثرت فيها اذا لم تكن قد أوحت بها. ان النظم المتنوعة التي انحل فيها الاسلام الوسيط مثلا عيشت فعليا بشكل مختلف ، جُمِّلت من الداخل ، حتى عندما بقيت هي هي في النصوص وفي الصياغات الخارجية . ان مذاهب ونصوص الاتجاهات المفروض انها هرطقية ، كتلك التي تسلّم بها اكثرية المسلمين الحاليين ، ليست وحدها موضع خلاف . غالبا ما يكفي في محيط امتثالي ، هنا كما في اي مكان آخر جملة من نص مقدس تعاد قراءتها يوما حتى تثير لدى الواحد او الآخر تحولا وجوديا ، والالتزام بموقف نقدي وثوري من الممكن ان يبقى تمردا فرديا او ان ينتقل الى آخرين . على العكس من ذلك غالبا ما يؤول عنف الدعوات الثورية او التجديدية بعد زمن يطول او يقصر الى اتجاه امتثالي، محافظ ومهدىء . يمكن ان نؤكد ذلك بأمثلة عديدة وهذا على كل حال قانون عام للايديولوجيات . كم هو معبر بشكل خاص تطور «الفرقة» الاسماعيلية التي بشّرت في العصر الوسيط بالهدم الثوري للنظام القائم . ان القادة الحاليين لاحد فروعها هم الأغاخانات وهم متسلطنون واصحاب مليارات يحلمون فقط بالحياة الهانئة التي نعرفها بتفاصيلها الاكثر دقة ، من خلال الكثير من الصحف المثيرة ، بصحبة نجوم السينما والمجتمع .

اننا نستنتج ما يلي: انالكتابات المقدسةلا تتجسد بفعل، بشكل حتمي.ان التقليد الثقافي عموما ، أكان في صياغاته الواضحة او دعواته العلنية ، او نصوصه المذهبية او في المواقف التي تثيرها هذه ، انما يقدم الوجوه الاكثر تنوعا ويسمح بتبرير الاطروحات الاكثر تناقضا . يمكن ان نستخلص على

الاقل ان تأويل التقليد بالاتجاه المحافظ يصدر عن تعسف . ان لهذا التقليد وجه آخر . ان هذا الوجه الآخر انما يتمثل بذلك التيار الذي كان باستمرار وعبر القرون يحتج ضد الظلم والبغي في عودة مستمرة الى الانطلاقة الاولى التي ملأت نفس محمد عندما بدأ نبوءته رافعا ضد أقوياء مدينته واغنيائها، وضد امتثالية عصره ، راية الاحتجاج باسم العدالة وإرادة الله .

ويجب ايضا ان يبقى ماثلا في ذهننا ان بامكان هذا التقليد ان يرفع الى الحد الاعلى دعوة النضال من اجل العدالة عامة . ويمكنه أن يتأول في ايامنا هذه بمعنى محافظ ، وباتجاه امتثالية أخلاقية . لقد حصل ذلك سابقا وسيحصل لاحقا . من الممكن لهذا التقليد ان يكون ضروريا ، ولكنه لن يكون كافيا تماما ، لتوجيه عمل ثوري بمواجهة البنى القديمة .

٣ ـ التقليد الثقافي والتعبئة الايديولوجية :

عندما ندرس التجارب المعاصرة في عملية البناء الاقتصادي ، سندهش للأهمية التي تضفى على حضور ايديولوجية معبئة لدفع الجماهير الى الاخلاص في الجهود ، المطلوب ان تبذلها ، والتي غالبا ما تكون كثيفة ومتعبة جدا . ان هذا لصحيح خاصة في منظور اقتصاد ذو نزعة اشتراكية ، عندما لا تكون المصلحة الفردية محركا كافيا ولا تجد سوى فائدة قليلة في النتائج المباشرة والشخصية للجهد المطلوب . وكلما كان البلد المعني أقل نمواً في البدء ، كلما كانت الشروط الطبيعية أقل ملاءمة ؛ وكلما كانت المرحلة الاولى من عملية البناء الاقتصادي اكثر شدة ، وطالما كان ضروريا اكثر تخصيصها لاعمال تجهيز غير مثمرة بشكل مباشر وملموس بالنسبة للفرد ، كان ضروريا الدعوة الى انكار للذات لا يحصل عليه الا اذا كان كلٌ مقتنعا بعظمة الهدف وقيمته العليا .

هل يمنع التقليد الحضاري في بلد اسلامي اختيار ايديولوجية معبئة كهذه ؟ فلنرجع الى التاريخ مرة اخرى .

حين تشترط مهمات ما جديدة ايديولوجيات جديدة ، يظهر امام ذلك احتمالان . اما ان يعاد تأويل الايديولوجيات القديمة ، واما ان تحل ايديولوجيات جديدة ، مكانها ، او بالاضافة لها . وان التاريخ الاسلامي قد عرف كلا الشكلين . في المقام الاول خضعت الديانة الاسلامية لإعادات

تأويل مستمرة . ولقد برز ذلك على وجه الخصوص على صعيد الاقتصاد عند بداية نموه في العصر الاسلامي الوسيط ، والصعود الاجتماعي في احضانه للبورجوازية التجارية . ان النصوص الدينية اخذت بتمجيد دور التاجر واهميته ، وابرزت القيم الخاصة لهذه الطبقة الاجتماعية . يمكن الاحتجاج بعكس ذلك بأمثلة كثيرة أخرى . مرة أخرى نردد لم يكن ثمة اسلام واحد ولكن عشرون ، مئة اسلام مختلف في نقاط عديدة .

ان اعادة التأويل قد حصلت في أحضان الاورثوذكسية بذاتها . وقد خلقت هذه «بدعا» جديدة تنتصب ضد الاورثوذكسية ، حاملة عناصر جديدة ، مكوّنة تأليفات جديدة . ولكنها جميعا في حالة الاسلام كانت تدعي كونها الاسلام الحقيقي حصرا ، او الصيرورة الشرعية الوحيدة للاسلام .

في مجالات اعادة التأويل هذه ، كانت ترد مطالب سياسية واجتماعية بين فينة وأخرى . الا انها لا تتعدى الحقل الديني . كان يجري تصورها كما لو كانت تنبع من مفاهيم جديدة عن الله، وعن العلاقات بين الله والبشر، وعن نوايا الله . كانت في اطار لاهوتي جديد يخلق أحيانا طقوسا جديدة . وفي هذا المنظور الجديد ، كان يجري فضح الارثوذكسيين وفقا لصيغة تقليدية ، كأعداء لله .

وغالبا ما شهد التاريخ الاسلامي دعوة الى ايديولوجيات جديدة الى جانب القديمة او مكانها . ففي العصر الوسيط مثلا ، كانت الفلسفة اليونانية احدى هذه الايديولوجيات المكملة او الاضافية . لقد سكر المفكرون المسلمون بهذه التجربة العظيمة التي تعلل العالم بوسائل العقل وحدها . حتى لقد توصلوا احيانا الى تفضيلها على الاسلام . لقد اعلن الطبيب والفيلسوف الكبير الرازي في القرن العاشر مثلا ان النموذج الانساني الذي مثله سقراط كان أسمى من النموذج الذي قدمه النبي نفسه . ان هذه الفكرة نفذت الى شرائح واسعة من المجتمع الاسلامي الوسيط الذي ، رغم الافكار الرائجة ، يتخذ في الواقع منظومة المجتمع اليوناني الشرقي بنفس القدر الذي يأخذ به منظومة القبائل الرعوية او التجارية في شبه الجزيرة العربية . فالى جانب جهد تأويل العالم لدى الاسماعيليين ، ثمة حتى محاولة لتغييره . ان هذا الحزب الايديولوجي العظيم كان يحتفظ بوجه اسلامي بالنسبة للجماهير التي كانت تنخرط فيه ، ولكن مذهبه الباطني المعد للنخبة كان ذا تصوّر غير اسلامي بشكل غالب . فلقد كان وليد الفكر الهلليني بخاصة . ان العقلانية الهللينية قد أثرت عموما وبصورة قوية

بالعقدية ، وبطريقة فهم المشكلات اللاهوتية في كل الاسلام . مع ذلك فان الانطلاقة الاولية للدين الاسلامي كانت تتواصل من خلال صياغات جديدة تحت التأثير الدائم للنص المقدس ذاته ، وللطقوس ذاتها ، ولضرب من التوجه العام للتقوى . واذا كان البعض كما سبق وقيل قد تخلى عمليا عن الاسلام لمصلحة توجه فلسفي ، فان الاكثرية قد دمجت نبعي الحياة الفكرية والروحية . ان موقفهم الوجودي كان يتأصل في نمط التقوى المحمدي الذي عرف الكثير من التعديل تحت تأثيرات لاحقة ، أما فهمهم للمشكلات الفلسفية واللاهوتية الكبرى فكان يتعلق خاصة بالعقلانية الهللينية ، وقد كانت النظم الفكرية الصرفة تكمل وتواصل بلا قيد ولا شرط الفكر الهلليني. اما لدى الناس العاديين، فلقد كان الوصي التقوي الاسلامي هو الذي يسيطر، بالطبـــع .

ثمة ايديولوجية اخرى مكملة او اضافية هي القومية الحديثة التـــي ظهرت في ألقرن التاسع عشر وتأكدت في القرن العشرين . ان هذه القومية اتخذت لها مكانا الى جانب الاسلام واحيانا كثيرة على حسابه .

ان خير الجماعة القومية ، بالنسبة لكثير من المسلمين ، وفقا للقومية الاوروبية ، أصبح الهدف الاعلى ولم يعد الامر بالنسبة لهم موضوع خلاص النفس او مجرد خدمة الله . وعندما نصل الى هذا المستوى المتطرف، تكون قد تخلينا عن القيم الدينية البحتة . ان العداء المتواتر في المرحلة الاولى على الاقل من دخول القومية ، لهذا التيار من قبل رجال الدين يؤكد ذلك. ان موقف العديد من القوميين، كان لها فعل تهديمي للاسلام في الواقع بقدر ما كانت هذه تأخذ موقف التمجيد اللفظي له . وهم لم يروا في الاسلام حصرا سوى راية ، رمزا محركا ، عامل تماثل ، تقليدا قوميا مفيدا ، كأمر الملحد موراس تقريبا مع الكاثوليكية في فرنسا . وغالبا ما كانوا يعتبرونه أسطورة مفيدة ، اذ ان الدين بالنسبة لهم هو ، كما هو الحال مع فولتير مثلا ، مؤسسة اجتماعية ضرورية . تلك كانت في نهاية القرن التاسع عشر وجهة نظر جمال الدين الافغاني الذي يمكن اعتباره الاب الروحي لكـــل الحركات القومية المعاصرة في العالم الاسلامي . ان هذا الموقف منتشر جدا وغالبا دونما وعي ذلك من الذين يتبنونه . ان العديد من المسلمين ، قياديين سياسيين كانوا او ناسا عاديين ، من أندونيسيا حتى مراكش ، يعتقدون بالاسلام قبل الايمان بالله ، كما عبر بشيء من الجزع اللاهوتي المسيحي الكندي و.ك. سميث . والحال ان الموقف الديني الصرف يكمن في الايمان

بالله قبل كل شيء . علينا ان نلاحظ انه لم تتشكل قومية اسلامية بنوع خاص . طبعا تظهر المسألة هذه مختلفة ، بما ان الجماعة القومية تتحدد بشكل مختلف عما كانت الحال مثلا في ايطاليا ، مع مستويات متعددة غالبا ومضمون آخر . ولكن الامر يتعلق باختلافات ظرفية او سطحية . ان جوهر القومية هنا هو ذاته في اي مكان آخر. فتمجيد الجماعة السلالية ــ القومية يصبح القيمة العليا ؛ والنتائج ذاتها تتبع ، وبتحليل اخير ، التوترات بين القيم القومية بالمعنى الاوسع والقيم الدينية الصرفة كما أمكن ملاحظة ذلك في اوروبا مثلا بين الكاثوليكية بحد ذاتها والكاثوليكيات القومية ، التي كانت لزمن طويل اكثر قومية وكهنوتية منها دينية حقا ، على الاقـــــل على مستوى معين .

ان نوعا من الوضوح يبدأ ظهوره أمام أعيننا ، خاصة منذ نيل الاستقلال في كل مكان . طالما كان موضوع الاستقلال الوطني الاهتمام الاول لكـــل الشعوب الاسلامية ، وطالما كانت القومية خصوصا دعوة للنضال ضـــد سيطرة الشعوب غير الاسلامية ، طالما كان ينتهي ذلك الى معركة ضـــد الاضطهاد والاستغلال الاجنبيين ، فلم يكن امام المتدينين الا الموافقة على هكذا برنامج بشكل جوهري . هذا بالاضافة الى ان الاسلام منذ البدء قد اعطى مكانا عظيما للنضال من اجل خير الجماعة الدنيوي وانالتقليد الاسلامي (رغم اتجاهات معاكسة) هو جوهريا مناهض للانكفاء الى التأمل الحصري بالعالم الآخر . ولكن عندما يصبح الامر متعلقا بشؤون السياسة الداخلية، وعندما تأخذ الامور شكل صراع ضد دول اسلامية اخرى ، يسهل عندئذ على العنصر الديني ان يتمسك باستقلاله . يمكن بسهولة اكثر الاشارة مثلا الى ان التقوى تضع في المقدمة قيما أخرى غير الايديولوجية القومية ، والى ان الله لا يمكن ان يبارك دون تمييز كل البرامج لاي فريق قومي اسلامي لسبب وحيد هو كون الامر يتعلق بالمسلمين . ان دينا شموليا كالاسلام لا يمكن ان يسلم بالقومية الا في حدود معينة وضمن شروط محددة .

يمكن أن تند عنا ملاحظات وتأملات مشابهة بما يخص الاشتراكية . فهنا ايضا يتعلق الامر بإيديولوجية اخرى مبنية على اساس برنامج مختلف، متميز عن الاهتمامات الدينية الصرفة . وهنا ايضا ، تفرغ لها البعض كليا حتى التخلي عن الاسلام ، وآخرون (او هم بالذات) ارادوا تبيان توافقها مع الاسلام ، واستخدام الاسلام لتقويتها . لقد اريد مرارا تقديمها في قالب دينـــي .

ذلكم ولا شك تشويه للحقيقة . من الممكن بالطبع تبيان ان لا شيء في الدين الاسلامي ، انطلاقا من خطوطه الجوهرية ، يتناقض مع البرنامج الاشتراكي القائم على الغاء الامتيازات المرتبطة بالثروة . ان هذا الاخير فعليا ، لا يجابه الا الملكية الفردية لوسائل الانتاج التي تخلف الامتيازات ، وليس الملكية الخاصة بحد ذاتها التي يؤيدها القرآن بما انه ينظم المواريث، حيث ثمة حدود موضوعة للملكية الخاصة فيه كما في التقليد . كذلك ، لا شيء في الدين الاسلامي يناهض البرنامج القومي القائم على استقلال الجماعة السلالو ــ قومية الذاتي . ويمكننا ان نذهب أبعد على طريق الاشتراكية منها على طريق القومية . طالما ان البرنامج الاشتراكي حصريا هو ذاته ، وطالما يرمي الى الهدف ذاته ، ولا يخون قيمه الذاتية ، لا يمكن للدين سوى ان يدين كحد اعلى اشكال‌تحقيقه ، او الايديولوجية التي طوّرها ، لا هدفه . على العكس من ذلك فان البرنامج القومي يبقى هو ذاته ، حتى ولو نما في اتجاه الاضطهاد واستغلال الجماعات القومية الاخرى . ولا يعني ذلك بأية حال خيانة لقيمه . ولا يسع عند ذلك الفكر الديني (المثالي) الا ان يدينه . لا يمكن ان نبين في المقابل ا ن‌الدين الاسلامي قد خط تصميما لمثل أعلى حديث لمجتمع دنيوي لا امتيازات فيه .

بالرغم من ذلك يصح تماما ان نربط غاية البرنامج الاشتراكي ومراميه بتقليد انساني للاسلام فيه دور الى جانب ايديولوجيات اخرى . ثمة اذاً على كل حال ، معنى ما لصيغة الايديولوجيين المسلمين التي نقدتها منذ قليل : «لو جرى تطبيق تلك التعاليم !» ... فمن جهة يجب التذكر دوما ان الاسلام التاريخي ككل الديانات الاخرى لم يهتد الى مخطط دقيق لتدمير قاعدة الامتيازات والاستغلال والاضطهاد ، رغم انه خطا خطوات في هذا الاتجاه . وان فضح الظلم والتشهير به هو سمة كل الديانات الكبرى وحتى كبار الفلاسفة ، وان كانت التفاصيل التي ترافق ذلك لم تعد تتفق عموما مع المثال الاعلى الحديث . وليس الاسلام غريبا عن ذلك . ان قيم الاسلام الدينية يمكن ان تقدم اذاً ، كما فعلت المسيحية ، حافزاً للنضال ضد الظلم وفقا لخطوط محددة في البرنامج الاشتراكي . لقد عرفنا اسبابا تدفع الى المعركة عددا محصورا من المسيحيين . ولقد اعترف رجل كبلميرو توغلياتي أن البعض كانت تحركه اسباب دينية في النضال من اجل العدالة الى جانب أولئك الذين كانوا مدفوعين بإيديولوجية علمانية . ان هكذا تشابهات ، طبيعية ، لان الثقافة الاسلامية ليست العالم المعزول الذي يعتقده البعض ،

فهي كثقافات اخرى وكالثقافات الخاصة للشعوب التي اعتنقت الاسلام ايضا ، كالثقافات العربية والفارسية والتركية الخ ، تتضمن قيما شاملة .

هكذا تتكشف اعادات التأويل الجذرية للاسلام عن صعوبات ، بمعنى مسلم به للمشاريع العصرية ، من اجل اعتباره ايديولوجية معبئة ، لانها لا تأخذ بالحسبان خصوصية الظاهرة الدينية . انه ليصعب في زمننا الحاضر، خلق «بدعة» دينية جديدة ولاهوت جديد للدعوة الى النضال القومي او النضال الاجتماعي . كيف يمكن ان نفضح «كأعداء لله» أناسا ورعين محافظين ، ومتعبدين مسلمين غرباء باسم حركة تتضمن بالضرورة ، حتى بين قيادييها ، أناسا ذوي ايمان ديني مشكوك فيه ، وحتى ذوي ايمان معدوم معلن ؟ اتى لنا نبي جديد ، مهديٌ مرسل من قِبَل الله يجهر بايمان ذي نزعة اشتراكية ؟. اننا هنا في ميدان الطوبى .

ومع ذلك فان نبذ التقاليد المحافظة ممكن . فهي ليست سوى بنية عليا انتقالية مضافة الى العمق الجوهري للدين الاسلامي . لقد تحولت باستمرار خلال القرون التي هي ناتجها . فكل تلك التي كانت تناقض المشروع القومي قد سقطت ضمنيا ، او حوربت بصراحة ، بمقدار النجاح الذي سيطرت بواسطته القومية ، بإغراءاتها الخاصة ، على نفوس الشعوب. ممكن جدا ان يكون الحال ذاته مع المشروع الاشتراكي .

لا شيء يناهض اذاً مبدئيا تبني العالم الاسلامي ايديولوجية اشتراكية لتحريك الجماهير في اتجاه تحديث الاقتصاد ضمن خط معادٍ لاستمرار او نمو الامتيازات المرتبطة بالثروة . ان التاريخ يظهر لنا عمليا تزاوجات ايديولوجية من هذا النوع . فاذا كانت العقول غير المتدينة قادرة على ان تجعل من الايديولوجية الاشتراكية وحدها سبيلا ودليلا للحياة ، فينبغي ان نتوقع ان يحافظ الكثيرون ممن لديهم حاجات وجودية اخرى على ايمانهم الديني ، او ان يستعيدوه . ان البعض سينهلون ، حتى من هذا الايمان ، من القيم التي حملتها الديانة الاسلامية ، في عودة الى ينبوع الانطلاقة الاولية التي حفزتها ، اسبابا للنضال من اجل مجتمع اكثر عدالة .

٣ ـ التحديث والاصالة الثقافية

ان المسألة الاخيرة التي اريد اثارتها هنا قد احدثت في الفترة الاخيرة،

مناقشات عديدة . يمكن صياغتها على الوجه التالي : هل يسمح التطور نحو بنى جديدة ، للعالم الاسلامي بالحفاظ على نوع من الاصالة الثقافية في استمرار مع تقليد الماضي ، او بتعبير آخر على هويته ؟ ان الكثير من الحماقات قد قيل او كتب في هذا الموضوع . وهي تدعو الى شعور قوي جدا ، وفي كل حال ، شرعي ومبرر ، هو تصور الذات وإرادتها شخصية، فريدة ، لا يمكن ارجاعها للأخريات . ولكن هذا يدل على الاستسلام لفهم خاطيء تماما ، ومثالي للحضارة . يصورون الامر كما لو كانت الثقافة كائنا عاقلا ، كلا نوعيا ، لا يُمسّ ، على الاقل بالنسبة للجوهري ، تركز عبر القرون حول فكرة واحدة ، حول القيم ذاتها ، والعواطف ذاتها . وباختصار وكأنما هناك ثمة «روح» للحضارة الاسلامية ، بقيت متماثلة اساسا عبر العصور . هذه الفكرة تتعايش على كل حال ، منذ صعود الشعور القومي، مع فكرة روح عربية ، وروح فارسية وروح تركية الخ ، هي الاخرى نوعية، لا تنتقص ولا تمس، ولا تتحرك . ليس سهلا ان نوفق بينها نظريا ولكن أصداءها العاطفية تجعلها عمليا مقبولة الواحدة الى جانب الاخرى . يصعب مع ذلك القبول بها كما هي . لقد تلبّس العالم الاسلامي دونما انقطاع اشكالا جديدة ، وقبل دونما انقطاع مجلوبات خارجية في نفس الوقت الذي كان له تأثيراته على حضارات اخرى . لقد خلق دون انقطاع اشكالا ثقافية جديدة ، وتعدّل باستمرار . انني أصر على انه في الوقت الذي كان فيه متلقيا اكثر ، منفتحا على الخارج اكثر ، كان الاكثر سطوة ، ومحاكاة وتبنيا كمثال ، وكان الاكثر قوة . ليس عليه اذن ان يخاف الخارج او ان يخشى التغييرات .

فلنأخذ الفن الاسلامي على سبيل المثال ، وهو احد الوجوه الاكثر وضوحا والاكثر نضوجا والاكثر خصوصية في الحضارة الاسلامية التقليدية . من الملاحظ ان هذا الفن بدأ في العصر الاموي ، انطلاقا من عناصر متنوعة وصولا الى تأليف لم يتوقف عن الاغتناء بمجلوبات جديدة وكذلك عن التطور . لم يكن في البداية مرتبطا الا قليلا بالاسلام . نحن نعرف بصورة عامة ما كان عليه «مسجد» المدينة ، وهو المكان الذي كان يجتمع فيه مؤمنو الجماعة الاسلامية الاول وكان ايضا مسكنا لقائد هذه المجموعة اي النبي ، وفي ساحته حُجَر النساء ، والمقعد الذي كان يجلس عليه الفقراء المشردون ، من هناك كانت تنطلق الحملات ، ويعتنى بالجرحى. لم يكن ثمة أقواس متجاوزة للحد ، ولا أثر للمآذن . ان هذا المكان المتواضع

لا يمت بصلة الى النصب النموذجية للعمارة الاسلامية ، كمسجد قرطبة في الحمراء او مسجد اسطمبول او تاج محل !

لقد كان الاسهام اليوناني في الحضارة الاسلامية الوسيطة مهما ولا شك ، خاصة في العلوم ، وفي كل المدارس الفكرية . ولم يحل ذلك بينه وبين الاندماج في هذا التأليف المدهش الذي شكله الفكر الاسلامي في العصر الوسيط . ان تعداد الاسهامات التي شاركت في هذا التأليف لا ينتهي ؛ فهناك اسهامات هندوسية ، وإسهامات صينية ، وأخرى كثيرة . ولم يكن لدى الاسلام الكبار اي تحفظ في استعمال هذه العناصر الغريبة . ان العالم الكبير البيروني قد اشتهر ايضا بترجماته لمؤلفات سنسكريتية ، والمؤرخون العرب قد استعملوا المصادر الفارسية والهندية والاوروبية . ان المؤرخ الفارسي الكبير رشيد الدين كان يستعمل النصوص اللاتينية .

ويمكننا تعداد ما لا نهاية له من الامثلة على ذلك . وان عادات تبدو اليوم اسلامية بحتة هي ذات أصل اجنبي ، قدستها كل الديانات دون تمييز . ان الحجاب النسائي ، سبق وأشرنا الى ذلك ، له أصوله في ممارسات الشرق القديم وهو مذكور في الشرائع الاشورية ـ البابلية قبل الاسلام بثلاثة آلاف سنة . اما الحمامات الاسلامية فليست سوى حمامات اليونان والرومان .

هذا هو التأليف الذي حاز على الاعجاب وجرى تقليده في العصر الوسيط ، وكانت له سطوة لا تدانى . ان الحضارة الاسلامية آنذاك كانت الحضارة العليا ولقد كان الناس في كل مكان بعامة ، وفي اوروبا بخاصة، يقلدونها تفاخرا او عن مصلحة .

ولنا اليوم ان نتوقع نشوء تأليفات جديدة . ان بعض الاشياء ستتغير بالتأكيد والكثير منها قد تغير فعلا ، وثمة أعراف ستهمل كما حدث بالنسبة للكثير منها في السابق ؛ بينما ستظهر أخرى متناغمة مع العالم الحديث، مع الشكل الشمولي للحضارة التقنية . ان التغيّر هو قانون الحياة بالذات. وليس ثمة سبب للخوف من هذه التحولات . ان الخوف من التجديد هو علامة شيخوخة وركود وضعف ، والانفتاح الجريء على المستقبل هو علامة القوة .

٤ ـ خلاصة

هكذا اذا أمكن ان احمل الى مشكلاتكم راي غريب ـ خبر تاريخكم

والبنى الاجتماعية والثقافية لبلدانكم ، ولكنه في كل حال راي اجنبي ، مهما يكن متعاطفا مع تطلعاتكم ــ فانني سأسمح لنفسي بتوجيه هذا النداء.

اولا من اجل الوضوح : يمكن للاساطير ان تفيد في مجالات التعبئة ، ولكنها تنتهي بتضليل حتى أولئك الذين يستخدمونهـــــا ، وبتعميتهم وتضييعهم . ان الهرب الى الاساطير ، وخاصة اللجوء الى الماضي لمعالجة مشاكل الحاضر هما علامتا ضعف . اذا كان ثمة حاجة الى أفكار دافعـــة تشكل دليل عمل ، فمن المستحسن دائما ان تكون قريبـــة قدر الامكان مـــن الواقع .

ومن ثم الى الانفتاح . لقد سبق وقلت ، ان المجتمعات التي تنطوي على ذاتها ، على مشكلاتها الخاصة هي مجتمعات متجمدة، مجتمعات مصيرها الفناء . ان المجتمعات الحية ، الحركية ، التقدمية لا تخاف ان تستعير ، لتعيد مزج وتكوين تاليفات جديدة . ان الحالة ذاتها تصح حتى بالنسبة للافراد . ان ما هو محبب وداعٍ للتفاؤل خاصة لدى الشبيبة الجزائريــة المجتهدة التي امكنني الاقتراب منها ، هو هذا النهم الى التعلم ، والنهل من كل الينابيع ، وهضم كل الاسهامات .

اخيرا أسمح لنفسي بالدعوة على وجه الخصوص الى الانفتاح على رؤية شاملة للمشكلات ، وهذا الانفتاح وحده هو الثوري حقا .

انني الح على ذلك قليلا . ثمة طرق ثلاث في التفاني : من اجل الله ، من اجل الجماعة ، ومن اجل الانسان .

ان الاخلاص لله ، هو في امتلاك ايمان ليس لدى الجميع ، ولا يمنع في كل الاحوال الاشكال الاخرى من الاخلاص .

ان الاخلاص للجماعة التي ينتسب اليها المرء ضروري ، انـــه واجب انساني اساسي عندما تكون هذه الجماعة عرضة للاذلال والاضطهاد .

يجب ان لا يؤول ذلك الى تأليه الجماعة ، ولا ان توضع فوق كل شيء. ان ذلك يصبح عندئذ ما يسميه اللاهوت الاسلامي التقليدي شِركا ، اي ان تشرك شخصا آخر بالألوهة . ان الجماعة ليست كل شيء. ان تطلعا حصريا لمجد الجماعة الاعظم كقيمة عليا قد يؤدي الى عالم فوضوي من الاقـــوام المتباغضين في صراع حتى الابدية الواحد ضد الآخر . ثمة ما هو أبعد من الجماعة والعرق والقوم ، فثمة قيم شاملة تتجاوزها كالحرية ، والمساواة، والإخاء ، للجميع . ان القومية التامة والحصرية تؤدي منطقيا الى البربرية تجاه البشرية خارج الجماعة القومية . ان شعارها : «هذا وطني ، مخطئا

كان او محقا» ، المأخوذ عن الالمانية، كان منبسطا على باب معسكر بوشنفالد.
وهنا في الجزائر بالذات نحن أمام التساؤل التالي : اذا كان القوم هو القيمة العليا ، كيف يبرر عمل الفرنسيين الذين دافعوا عن قضية الاستقلال الجزائري ؟ أكانوا اذاً الا خونة ؟

وعلى العكس اذا كانت القيمة التي توضع في المقدمة ، الرؤية التي توضع أمام الاعين ، قيمة شاملة تتجسد بالنضال ضد أي ظلم، فانها تستتبع تجددا مستمرا ، لان اشكال الظلم تتجدد باستمرار ، طارحة مشكلات جديدة دائما ، غير متوقعة ، ومستحدثة . ان مملكة الله ليست من هذا العالم ، ولا نهاية للتاريخ ، ولن تتوقف المعارك . ليس من حق المقاتل ابدا من اجل العدل ، المناضل ، الثوري الجذري ، ذلك الذي يتصدى لاصل المظالم (كما قال ماركس) ان يتوقف عند حدود الرضى الساذج عن العدل الذي سقطت فيه السماء على الارض . لست نبيا ولا أحب الاسلوب النبوي؛ ولكن اذا كان من المستطاع استخلاص بعض الدروس من الماضي ومن تحليل ذلك الماضي تحليلا عقلانيا ، فالمستقبل الذي ينفتح أمامنا هو مستقبل صراعات ، مستقبل يتطلب نفوسا شجاعة ، انه لمستقبل حقيق بالانسان . ما من سبب يدل على ان العالم الاسلامي سيكون بمنأى عن ذلك . ليس الانسان بهيمة ولا إلها ، هكذا قال أرسطو الذي دعاه العصر الوسيط الاسلامي «المعلم الاول» ، انه انسان المجتمع المدني فحسب ، انه بالتالي انسان عالم الاعتراض والنضال والصراع . ان انسان المجتمعات الاسلامية ليس هو بالقرد ولا ألانسان الآلي الذي صوّره المستعمرون ، ولا الملاك المتصل مباشرة ودون وسيط بالإله الذي يتخيله السذج والتبريريون والمتصوفة . انه لم يتمتع بأية امتيازات خارقة ولم يكن ضحية اي لعنة خاصة . ان التاريخ يظهره لنا في النضالات والاعمال التي هي نضالات واعمال تشترك بها الانسانية كلها ، مع نموذج التطلعات ذاته ، وردود الفعل، والمفاهيم ، والاوهام مع النزعات المتضادة ذاتها ، والجهود ذاتها للدفاع عن نفسه والتحرر والاستعباد ، وللمحافظة وللتقدم ، التي هي جميعا على ما يبدو قاسم مشترك للناس . ليس ثمة انسان اسلامي . ان تاريخ العالم الاسلامي له خصوصياته ، وأسلوبه ، ولونه الخاص الفريد وسط التنوع الانساني . ولكنه ليس استثنائيا . لقد وجد الناس في كل مكان امام مشكلات مشابهة ، تحل بطرق مشابهة . لا شيء يسوّغ التفكير بأن الامور لن تستمر على هذا المنوال . بمواجهة هذه الصراعات المفروضة ، يجب ان

نكون على اهبة السلاح . ينبغي معرفة التحرر من الاساطير ، واستيعاب دروس التجربة الانسانية ، ونبذ المحاباة ، والرضى عن النفس ، حيث ان هذه من عوامل الجمود ، يجب البحث باستمرار لتجاوز الواقع الراهن في اتجاه الافضل ، في سبيل خدمة افضل وانجاز افضل للمهام الانسانية الكبرى .


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

القسم الثاني

أدينامية داخلية أم دينامية كلية ؟
مثال البلدان الاسلامية





اورد ادناه نص مقال نظري ، توضحه خاصة المادة الوثائقية التي يقدمها التاريخ المعاصر للبلدان الاسلامية . كان ذلك تركيزا لمساهمة قدمت في ٢٩ تشرين الاول ١٩٦٥ في حوار رويومون (٢٨ ـ ٣٠ تشرين الاول) حول سوسيولوجية «البناء الوطني» في الدول الجديدة . ان اعمالا اخرى ملحة بالاضافة الى المرض منعتني من اعداد ذلك في المهلة المحدودة التي طلبها الناشرون للنشرة الجماعية لاعمال الحوار في «مجلة معهد السوسيولوجيا» (بروكسل) . ولهذا السبب أعطيته («دفاتر السوسيولوجيا العالمية» حيث ظهر في الكراس ٤٢ (١٩٦٧) ص ٢٧ ـ ٤٧ . ان تأخيرا في اعداد النشر جعلت هذه «الاعمال» المعنية تظهر فعلا بعد هذا الكراس (مجلة معهد السوسيولوجيا ١٩٦٧ رقم ٢ـ٣) .

اقدم هنا نص مقالي لعام ١٩٦٧ مع القليل جدا من التنقيح والزيادة في الحواشي . لقد أكثرت من الهوامش عند الحديث عن الطبقات او التفرعات الافقية للمجتمع الاسلامي الوسيط في مساهمتي بحوار لندن (٤ـ٦ تموز ١٩٦) والتي دارت حول التاريخ الاقتصادي للاسلام ، المنشورة تحت عنوان «التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الاسلامي» في / دراسات في التاريخ الاقتصادي للشرق الاول من فجر الاسلام الى الوقت الحاضر / التي نشرها م.أ. كوك (لندن ، منشورات جامعة اكسفورد ١٩٧٠ ص ١٣٩ ـ ١٥٥) .

ولقد طوّرت ايضا تحليلي للايديولوجيات العرقية ـ القومية (وهو تعبير افضله الان على تعبير «قومانية» المستخدم في هذا النص) في مقالي «القوم والايديولوجية» في دائرة معارف اونيفرساليس الجزء ١١ ص ٥٧١ ـ ٥٧٥ .

انا أعلم ان القسم المخصص في هذا المقال لتحليل عوامل الانفصال السوري عام ١٩٦١ سيثير الكثير من التحفظات في العالم العربي ، بل

وسيثير دون ريب في بعض القطاعات استهجانا صريحا ، وفقا للطريقة الايديولوجية القديمة ، لتوجيه الشتائم والاتهامات . ان هذا القسم يناقض فعلا «التاريخ المقدس» للحركة القومية العربية الملقن بشكل «ترجمة لاتينية للكتاب المقدس» والذي تتشربه الاجيال العربية الناشئة دون ان ترتاب بزيفه ، وتجد الاجيال القديمة عامة ان من غير المناسب معارضته . هذا يعود الى شعبية شعار ، واسطورة ، الوحدة العربية .

انا لا اجد شيئا غير طبيعي في هذه الاسطورة ، ولا ارى فيها اطلاقا علامة توجه استبدادي ، او غير طبيعي ، كما يقال عادة في الغرب على ذمة الادب الاستعماري والتأييد غير المشروط لاسرائيل . وليس هناك ما هو مذموم في حد ذاته في مشروع وحدة سياسية للبلدان العربية التي يوحدها عدد من العوامل والملامح الحضارية ـ ولكن ثمة عوامل أخرى تمايز بينها للمناضلين العرب ان يحكموا حول مسألة طرح هذا الهدف على جماهير بلادهم .

ولكن لا شيء يجبر المراقب هو الآخر الذي يحاول التملص من الاشتراطات الايديولوجية على ان يعتبر هذا الهدف هو وحده الصحيح دون خيارات اخرى يمكن تصورها . يمكنه ان يلاحظ خاصة ان القوى التي تعارض ذلك في الممارسة هي على جانب عظيم من القدرة ، ولا يتعلق الامر فقط بالقوى الرجعية ، او المحافظة ولا بالامبرياليات الخارجية . عندما تكون دولتان عربيتان محرجتين أمام مشروع وحدة ممكنة فيما بينهما ، تجدان دائما تقريبا اسبابا معقولة كي لا تقدم على هذه الخطوة في طريق الوحدة العربية . وعندما تقومان بذلك (الوحدة العضوية بين مصر وسوريا عام ١٩٥٨ ، وتجمعات متنوعة فدرالية تقريبا بعد ذلك) تدفع عوامل التمايز وشبكات المصالح والتطلعات الخاصة المتكونة في كل بلد الى الانفصال هذا اذا لم تمنع الوحدة . وكحد أدنى تثير هكذا تراخيا بين الروابط المبرمة حتى انها لتصل الى فقدان كل معنى عملي تقريبا. لا يعني هذا بالضرورة ان الامر سيكون كذلك دائما . ان وحدات جزئية ممكنة ، ولا يمكن اطلاقا استبعاد الوحدة العربية من ميدان الاحتمالات رغم كل الشكوكية التي يمكن ان توحي بها تجربة الماضي . ولكن ليس اكيدا اطلاقا ، كما يعتقد اليسار العربي ، ان هذه الاتحادات اذا حصلت ، ستستوحي النظم الثورية وانه ستكون لها بالضرورة نتائج ثورية (بالمعنى الاجتماعي) ، وأن توجها ثوريا يدفع عمليا الى الوحدة .

على كل حال لا يمكن للمؤرخ الا ان يتحلى بالصبر امام اعادات البناء التي تفترض أن كل محاولة اتحاد في السابق قد حصلت تحت تأثير نزعات ثورية وان كل انشقاق او نزعة انفصال قد كان مؤامرة رجعية . ان الامور حدثت بشكل مختلف تماما وأكثر تعقيدا بكثير . لقد أعطيت صورة سريعة عن عوامل وحدة ١٩٥٩ وانفصال ١٩٦١ في كتابي «اسرائيل والرفض العربي» ص ٨٠ ، ٨٩ ، ٩٢ . وثمة تفاصيل في كتاب باتريك سيل «الصراع من اجل سوريا» ، وهو دراسة عن سياسات العرب بعد الحرب ، (١٩٤٥ ـ ١٩٥٨ ، لندن ، منشورات جامعة اكسفورد ، ١٩٦٥) في الميدان الوحدوي ، وفي كتاب مالكلم كر (الحرب الباردة العربية ١٩٥٨ ـ ١٩٦٤ ، دراسة عن الايديولوجية في حقل السياسة ، لندن ، منشورات جامعة اكسفورد ، ١٩٦٥) ؛ بالنسبة لتطور الجمهورية العربية المتحدة وعوامل الانفصال . انني مستعد تماما لمراجعة فهمي للاشياء اذا أعطيت حجج تاريخية وسوسيولوجية مشروعة . ولكن كل الانتقادات التي وجهت حتى الان والتي وصلت الى علمي كانتايديولوجية صرفة .

كلمة اخرى حول نقطة مختلفة تماما . ان عرضي ينتقد ضمنيا موقفا متواترا لدى المستشرقين عدت لاجد تعبيرا عنه مذذاك في كتاب شائق جدا على كل حال وملىء بايحاءات مهمة حول حركية الايديولوجيات ، انه كتاب ولتر اي موهلمان (مسيحيات ثورية في العالم الثالث ، باريس ، غالليمار ١٩٦٨) . ان موهلمان (وهو انتروبولوجي واتنولوجي عام وليس اختصاصيا في مسائل العالم الاسلامي ، وهذا يغفر خطأه) يأخذ على التحليلات الرائجة حول الحركات السياسية المعاصرة في هذه المنطقة انها تهمل تأثير المفاهيم الدينية الاسلامية (التي يعتبرها حاسمة) . والمقصود بالامر المقولة المشهورة حول مفهوم المهدي ، هذا الشخص الذي سوف يقيم النظام المتجانس ، والعدالة على الارض في نهاية الازمنة .

هذه المرة ، سأتفق مع مجمل المفكرين العرب تقريبا ـ وأعتقد حتى مع الاكثرية العظمى للمفكرين المسلمين خارج العالم العربي ـ في نبذ هذه الاطروحة ، حتى ولو كان تجاهل العوامل الخصوصية للعالم الحديث تدفع المستشرقين المتخصصين في الاسلام الوسيط الى الشعور بعطف خاص لمصلحته . لا يكفي وجود مفهوم أسطوري وأن يكون ذلك معروفا حتى يكون له قدرة تعبوية (ولنترك جانبا ان فكرة المهدي هي غير معروفة على ما أعتقد لدى اكثرية المسلمين حاليا على الاقل في العالم العربي) . كان بامكان فكرة

المهدي ان تكون فكرة محركة في عالم تسيطر عليه الايديولوجية الشمولية للجماعة الدينية الاسلامية ، حيث لا حظ لاية آلية غير دينية في ان تكون قادرة على اقامة نظام انسجام وعدالة . ان قائدا ، او فرقة ما تحركهما ارادة ثورية ويرغبان في الوصول الى السلطة ، ليس باستطاعتهما ، في هـــذه الحال ، اضفاء الشرعية على مشروعهما الا بافتراضه على وفاق تام مـــع المشيئة الإلهية .

من الواضح أن الحال لم تعد كذلك اليوم . ان البرامج التي تهيمن في العالم الاسلامي تاريخيا هي برامج الاستقلال الوطني ، ومشاريع التقدم ، والثورة الاجتماعية . ان مشروع الاستقلال الوطني يستمد شرعيته مـــن الايديولوجية الحديثة التي تشجعه . انها تتصور نجاحها نابعا بالضرورة من قوة لا تقاوم يفترض ان يكون مجهزا بها كل شعب يرغب في هذا الاستقلال. ان أمثلة عديدة في القرنين التاسع عشر والعشرين في اوروبا والعالم الثالث، بدت وكأنها تضمن الطابع الحتمي لهذه القوة ، لا يمكن لاي تدخـــل خارق للطبيعة ، ليس في حسبان الايديولوجية الحديثة ، ان يتصور الا كعون سماوي ، رزين خفي ، يعود الى عوامل قوية في العالم الارضي .

تلكم هي الحال بالنسبة للبرامج الاجتماعية ، ولكن بدرجة اكثر حدة. اذ ان العلم هو الذي يكفل نجاحها . لقد اكتسحت أسطورة العلم الكلـــي القدرة كل الكرة ويبدو أنه يجد برهانه في النجاحات المؤكـــــدة والمثيرة لتقنيات العمل على قوى الطبيعة . ان الايديولوجية الماركسية تنكر عادة الفرق بين القدرة على التحكم بالطبيعة وقدرة مراقبة المجتمع البشري . هنا ايضا تبدو المشيئة الإلهية أسطورة نافلة ، وعلى الاكثر تقبل على اساس كونها مساعدة .

ان مراقبة الوقائع الحالية تؤكد هذا التحليل النظري . ان فكرة المهدي بعيدة عن بال المسلمين العصريين بقدر ما تبعد فكرة عودة المسيح عن وعي المسيحيين (في الحالتين يتعلق الامـــر بمسلمين ومسيحيين بالمعنـــى السوسيولوجي) . ان فهم بعض المستشرقين وفهم موهلمان الذي يعتبر العالم الاسلامي اليوم استمرارا صرفا لعالم الامس مع فعل العوامل ذاتها والافكار ذاتها المجهزة بأهميتها النسبية ذاتها انما هو فهم تخيلي صرف . انه مخالف لكل تأمل سوسيولوجي جدي بقدر ما هو مناقض لاية ملاحظة متنبهة وغير متحاملة للوقائع . وليس لهذا التحليل اي تقدير او احتـــرام يستحقهما الدين الاسلامي . فتحت أشكال مبسّطة جدا ، يستمر فـــي

التسبب بعواقب وخيمة . لذا فسأستمر في مناوأته .

١ ـ ولادة المشكلة :

نشهد حاليا ظاهرة مثيرة جدا للفضول ، وليس ذلك في العالم الذي ندرسه على ضوء علم الاجتماع ، ولكن في عالم علماء الاجتماع انفسهم . فبعد فترة من شغف متطرف ومفرط بشروحات التطور التاريخي بواسطة الحركية الداخلية للمجتمعات ـ وهذا ما يجري التعبير عنه بطريقة هي الاخرى تفرط في استعمال تعبير النضال الطبقي ـ ، نحن الان امام نقلة الى تعلق ليس اقل تطرفا وإفراطا بالشرح انطلاقا من المجابهات الخارجية للجماعات القومانية ، ومن ضرب من الحركية الكلية الملازمة لجوهر هذه الجماعات .

ان المشكلة في الواقع سابقة بكثير للحدود الزمنية التي نخصصها بشكل عبثي لبدايات التفكير السوسيولوجي . ان التوتر بين نمطي التفسير قديم جدا .

ان عالم الاجتماع والمؤرخ العربي ابن خلدون يقف منذ ألقرن الرابع عشر ضد الجوهرية الثقافية التي كانت تبررها آنذاك الاوهام السلالية التي تجعل لكل شعب جَدّاً محددا يهبه اسمه ، له هيئة ، وسيرة حياة ، وطابع ، مفرّدة بوضوح ، يرثها عقبه ، جَدّاً ينتسب هو الآخر الى عائلة او ذرّية . انه منهج قديم في التصنيف العرقي ، يتذوقه خاصة البدو ذوو اللغة السامية ، ولكنه ليس خاصا بهم ، فلقد قدسته لوحة الامم المشهورة في الفصل العاشر من سفر التكوين . لقد كتب ابن خلدون اذاً : «ان التمايزات بين الاعراق او الشعوب تعود احيانا الى النسب كما في حالة العرب والاسرائيليين والفرس ـ ويسميها في حالات أخرى الوسط الجغرافي او الخصائص (البدنية) كما في حالة زنوج افريقيا الشرقية ، والأحباش ، والسلافيين والسودان . يمكن ارجاعها ايضا الى العادات والى السمات الخاصة كما الى النسب ، كما الحال مع العرب . او نها يمكن ان تنبع من ضروب أخرى من الاسباب في الوضع ، كسمات الشعوب وخصائصها . ولكن التعميم بنسبة سكان منطقة ما جنوبية او شمالية ، الى جد واحد معروف ، بفعل كونهم ذوي نمط من الحياة ، او لون بشرة او خاصة بدنية

مشتركة قد تكون وجدت لدى ذلك الجد ، ان ذلك واحد من الاخطاء يعود الى جهل طبيعة المخلوقات الحقيقية والاوساط الجغرافية وهي معطيات تتغير بتغير الاجيال الجديدة وليس استمرارها حتميا اطلاقا» (١) .

هكذا يعترض ابن خلدون على اعطاء الاولوية في الشرح ، للجوهر المفترض في الجماعات العرقية ، على فعل العوامل العامة التي هي ، كما يضيف ، سنّة الله ، وبتعبير آخر قانون الطبيعة . انه يرى مذذاك جيدا ان تفسير ظواهر الحياة الاجتماعية بخصوصية متأصلة في «روح» شعب ، بمجموعة خصائص تلازمه ، انما يفترض امتناعا دائما لكائنهم على فعل العوامل العامة للحركية الاجتماعية . آن حقل التفسير السوسيولوجي ، يضيق حتما ، اذا تبنينا هذا المنظور ، بحدود اعمال خارجة عن هذه الجماعات : كعوامل تكون هذا الجوهر الجماعي في الاصل وعوامل الصراع بين الجماعات ، وعوامل خارجية يمكنها ان تدمر او تحوّل هذه الجماعات، بما أن لا شيء من الداخل يمكن ، كما يفترض ، يمكنه ان يلعب هذا الدور. اذا كان الصينيون بطبيعتهم مهرة ، فان كارثة طبيعية فقط ، او هزيمة عسكرية قاسية ، يمكنها ان تمنع اعمال بنائهم وأعمالهم من كل لون من النمو جيلا بعد جيل . هذا اذا اعتبرنا انطلاقا من الكيفية القديمةان مواهبهم تعود الى طبع جَد مفترض قد ورثوه ، او انطلاقا من شروط معطاة منذ البدء . اذا كان ألالمان محاربين بالسليقة فان العلة الظاهرة لحروبهم هي على الاكثر تَعِلة ، او ظواهر عارضة ، ومن العبث محاولات ربطها بعوامل سيرورة احداثها عامة .

انها نفس المعضلة ، والتوتر ذاته ، في شكل مفكرن idiolojisée ، يظهران في الاديان منذ بروزها كأديان خلاصية (٢) . يجري منذ الان افتراض «اقتصاد سلامة» يعلي الجماعات العرقية ويتنظم وفقا لقواعد وقوانين معقولة في العالم اجمع . هذا ما يبدو واضحا في النشيد العظيم لأخناتون (حوالي عام ١٣٧٠ ق.م) حيث يمجّد قرص الشمس المؤلّه ، الآتون ، هكذا : «في بلاد سوريا والنوبة ، ومصر ــ وضعت كلا في موضعه ــ وأمنت لهم احتياجاتهم : ــ لكل طعامه ، وساعة اجله محسوبة ــ

---

١ ــ مقدمة ابن خلدون . طبعة كاترمير ، الجزء الاول ص ١٥٤ .

٢ ــ كنية تقول بأن جميع الناس سينعمون بالخلاص .

فرّق بين السنتهم في كلامهم ــ وكذلك طبائعهم ؛ ــ بشَرهم مختلفة ــ ، لانك ميزت الشعوب الغريبة . ــ جعلت النيل في العالم السفلي ، ــ خلقته كما تمنيت ــ كي يحيا شعب مصر ــ واحييَت ايضا كل البلدان الاجنبية البعيدة ، ــ لانك جعلت نيلا في السماء ... لتسقي منه حقولهم» (١) .

ان الخصوصيات القومية معترف بها ، ولكن الجوهري هو التبعية العامة لسبب واحد اعلى هو الآتون .

كذلك في القرن الثامن ق.م ، يقرّع عاموص اسرائيل الذي يعتقد ان يهوه يطبق عليه قوانين خاصة : «الستم بالنسبة لي كالكوشيين ابناء اسرائيل! يا عرّاف يهوه ! الم اخرج اسرائيل من بلاد مصر، كما الفلسطينيين من كفتور والآراميين من كير ؟» (عاموص ٩ : ٧ــ٨) .

وكذلك يضع بولس الرسول قواعد المسيحية الشمولية حين يؤكد في وجه المتمسكين اليهود ــ المسيحيين بخصوصية اسرائيل : «انتم جميعكم المعتمدين بالمسيح قد لبستم المسيح ، لا يهودي ولا يوناني ، لا عبد ولا رجل حر ، لا رجل ولا امراة ؛ لانكم جميعا واحد في المسيح يسوع» (غلاطية ٣ : ٢٧ ــ ٢٨) .

ولكن هذه التأكيدات المبدئية لا تمنع الجدل (الذي تعبر عنه تماما اسطورة برج بابل القديمة) من ان يطفر ابدا بين ضرورة المحافظة على صحة الايمان العليا ، والعقائد وحتى الطقوس ، ومن جهة اخرى ملاحظة تجزؤ الثقافات التي كان يمكن لاستعراض ثقافي قديم لها ان يجعلها تتعلق بالافكار الدينية بحد ذاتها . ولنلاحظ هنا أن الثقافية هي أقل تشبثية منها تسامحا . ولنذكر مضمون اتهام المانوي بونيفرينوس البولوني ، المتوفي عام ١٢٩١ على المحرقة : «كما أن هناك اثنتين وسبعين لغة ، يمكن ان يكون هناك اثنتان وسبعون ايمان» .

ان وعي المشكلة في الاسلام يعود الى زمن القرآن : «هو الذي خلقكم من نفس واحدة» (٧ : ١٨٩) . «وما كان الناس إلا امة واحدة فاختلفوا» (١٠ : ٢٠/١٩) .

---

١ ــ وفقا لترجمة ج.أ. ويلسون الانكليزية في «نصوص من الشرق الادنى القديم تعود الى العهد القديم» التي نشرها جيمس ريتشارد ١٩٥٥ يفترض مجيء النيل من العالم السفلي . بينما المطر الذي يروي الاراضي غير المصرية مفترض مجيئه من النيل السماوي .

ولا يغرب عن البال ان الالحاح على الخصوصيات العرقية ليس نزعة جديدة ، ولن نلح اكثر على الجذور القديمة للمشكلة . فمن جهة هبت الموجة القومية الاوروبية في القرن التاسع عشر ، وكذلك العصبيات القومية المعاكسة لشمولية عصر الانوار ، وقوة الرجعة القومية في فترة الحرب العالمية الاولى ، وصعود الفاشيات ، الخ . وعلى صعيد آخر ، سيطرت عرقية علمية على أفكار المؤرخين وغيرهم في القرن التاسع عشر وفي بدايات القرن العشرين ، تسربت من جديد لتظهر في النظّريات العرقية التي تلح على الطابع الشامل للثقافات الخاصة ، ولتعود من علم السلالات الى التاريخ العام مع مشكلية توينبي (١) .

ان ما هو جديد حقا ، هو ان هذه الموجة الثقافوية **culturaliste** تصل الان الى جماعات كانت في السابق تلح على الطابع الشمولي العام : كعلماء الاجتماع عامة ، والسياسات الماركسية ، الخ . اننا نرى بسهولة عددا من الاسباب وراء هذا التطور. اهمها بداهة معركة تصفية الاستعمار. ان المستعمِرين قد فشلوا بشكل جلي في تطبيق اساليب مقبولة في اوروبا (ولكن ألا يتعلق الامر بفشل على صعيد واحد فقط ؟) . لقد رفضت الشعوب المستعمَرة الاندماج (ولكن أليس المقصود بذلك الرفض مسألة الدمج السياسي، الم يكن هذا الرفض بنفس القوة التي كان التكيُّف الثقافي مقبولا بها، الشيء الذي يحصل الان وسيحصل باستمرار بمدى لا يُضاهى؟). ان الامم الجديدة ادعت كلٌ بأصالة خاصة يفترض انها مرتكز وحدتها القومية (ولكنها تثور بعنف عندما يجري التلميح الى ان هذه الاصالة تجعلها ممتنعة على كذا اتجاه عالمي كبير) . ان الماركسيين من جهتهم قد فشلوا ظاهريا ، في جهودهم الرامية الى تعليل ، او تغيير عالم الجماهير غير الاوروبية بتطبيقهم مقولات المجتمع الصناعي عليه . وقد ظهرت ، بشكل لم ينتظروه في الجزء

---

١ ـ أعطيت صورا عامة عن هذا التطور في مقالاتي الحديثة : «الامة والايديولوجية» (دائرة معارف اونيفرسالي ، جزء ١١ ، ص ٥٧١ ـ ٥٧٥) و«العرقية وكره الاجانب والسلالية» (في التاريخ من ١٨٧١ الى ١٩٧١ ، الافكار ، والمشكلات . ص ٣٩٢-٤١١) . انظر ايضا اللوحة الحية التي خطها حديثا ل. بولياكوف ، «الاسطورة الارية ، محاولة حول منابع العرقية والقوميات» باريس كلمان ليفي ١٩٧١ (حرية الفكر) رغم بعض الخلاصات القابلة للنقاش .

ذاته من العالم الذي كانوا يشرفون على اقداره ، انفلاقات بين الامم ادت الى انقسامات قومية في داخل الحركة الماركسية العامة (١) .
ينبغي ان نضيف الى ذلك تأثير علم السلالة ، والإغراب الفني exotisme ، والدَرجة mose ... ينبغي الاشارة ايضا الى ان الاذهان التي تصل الى اكتساب وعي قوي جدا ، حدسي ، شعري (إثماري كما قد يقول اللاهوتيون) للاصالات القومية في تنوعها العذب ، انما تنفر من تحليلها أو مشرطها ، لميل طبيعي تماما . يبدو لهم مذذاك غير متصور ان يكون ما يتأملونه غير ما هو . وهكذا نصبٌ في جوهرية حيث كل كائن محصور في جوهر لا يتبدل .

٢ ـ المحاجة ضد التفسير بالحركية الداخلية

ان ضربا من الحرب الكلامية ينشط الان اذاً بقوة ضد نمط تفسير تطورات الحياة الاجتماعية بالعوامل الداخلية التي ترتبط بقوانين مقبولة وشاملة . هذه المحاجة تستعمل بالطبع حججا مبررة جزئيا .
ان حركة فضح اخطاء هذا التعليل من النمط من التفسير آخذة بالاتساع . ان الذين طبقوه، أساؤوا باستمرار تقدير قوة العاطفةالقومانية. وهذا نقد مبرر جدا. اما من المآخذ على هذا الضرب قصور قيمته التفسيرية، فلقد ترك جانبا مثلا دور الشعور القوماني والشعور الديني . وهذا مأخذ مبرر جدا ايضا ، وان كان ينبغي ان نقبل هذا النقد مع بعض الفرق ، كما سنرى .
- ويؤخذ عليه ايضا تبسيطيته العقدية . انه لصحيح تماما بالتأكيد ان عند الكثير من اتباعه حصر آلي عبثي لكل طارىء في الحياة الاجتماعية بالصراع الطبقي ، وربط لكل الظاهرات الاجتماعية بطبقات متصارعة . هذا اذا كان الامر يتعلق بطبقات حقيقية . ولكن غالبا ما يدفع منطق مشكلية الماركسيين الآليين الى تكوين عشوائي لطبقات خيالية ضرورية للعب دور ما

---

١ ـ انظر مقالي : «الماركسية والعرقية» (النف ، عدد ١٩ـ٢٠ ـ ايلول ـ كانون اول ١٩٦٤ ، ص ٤٩ـ٦٠) .

في آليتهم (١) .

عندما يسلّم للمشكلية الداخلية ببعض الصحة ، يجري بقوة فضح استنادها المفرط الى أبعد من الحقل الذي قد ينطبق عليه وهـــذا على مستويات عدة .

قد نخطيء تاريخيا وجغرافيا في تطبيق مفهوم الطبقة على مجتمعات شبه صناعية من الماضي لم تتعرف على هذا النموذج من المطابقة ، وعلى مجتمعات غير صناعية في الحاضر حيث لا يتجلى هذا المفهوم . قد نخطيء موضوعيا في مد تصبير الطبقة الى شمول جماعات وظيفية متنوعة كالمثقفين.

وغالبا ما استوحى هذا النقد الاخطاء السياسية ، الاستراتيجية ، والتكتيكية ، التي قاد اليها تطبيق هذا المسعى عنـــد بعد المحازبين ، المتهنين السياسيين ، اي الشيوعيين . اذا بدا ان الاحزاب الشيوعيـة الرسمية قد اقلعت عن هذه المناهج ، فانها تتكرر لدى بعض الشلل ذات الاتجاه شبه التروتسكي ، وكذلك لدى بعض الاحزاب الشيوعية او القريبة منها في البلدان المتخلفة .

٣ ـ الامَ يرمي هذا النقد في الواقع ؟

ان جميع هذه الانتقادات مناسبة على الاقل الى حد كبير . ولكنها تثور ضد ما يبدو خصوصا كوهم . انها تقصد على الاساس ذلك النمط مـــن التفسير بواسطة تنافس الطبقات وتجابهها ، والذي يتمسك حصريا بهـذا التعبير بمعنى ضيق (كذلك الذي يقترحه مثلا ج. غورفيتش) يمكن تطبيقه فقط على المجتمع الصناعي . ولكن عندما تؤخـــذ بعين الاعتبار تحديدات اوسع ، لا يبقى من هذه الانتقادات الشيء الكثير ، وتفقد الكثير الكثـير من صلاحها .

---

١ ـ هكذا في مصر حيث ابتدع الماركسيين منذ قليل مفهوم البورجوازية الوسطـــى بهدف وسم نزعة لا يمكن ربطها ، كما قدروا ، بالبورجوازية الكبرى أداة الامبريالية ، ولا بالبورجوازية الصغيرة التي افترضوا انها تميل الى التحالف مع البروليتاريا (ايها !) . من غير المفيد القول انه لم يجر التفتيش عن معطى واقعي واحد للتحقق من وجود هـــذه الشريحة وواقع الميول التي نسبت اليها .

صحيح تماما انه بدا ان ماركس تصور بحصرية متناهية طبقات المجتمعات الاخرى ، على مثال طبقات المجتمع الرأسمالي التي كان يعرفها جيدا والتي كانت تهمه قبل كل شيء . لقد اخطأ في تعميم نمط التفسير انطلاقا من الحركية الداخلية ، المتصوَّرة بالمظهر الخاص لصراع الطبقات في المجتمع الراسمالي ، الى درجة جعله معها حصريا . ولا بد من القول مع ذلك ان الذين فهموا ماركس بهذا المعنى ، خصوما وأنصارا ، قد اساؤوا استعمال مؤلفاته الهجومية ـ الوجدانية ، كالبيان ، حيث تظهر صيغ مكثفة ، كيفية بشكل صريح ، يفرضها النهج الادبي للكراس . ثمة اشارات حول الموضوع اكثر توازنا بكثير في مؤلفات أخرى . من المؤكد ايضا ان هذه المواقف والتحديدات قد غالت بها بشكل مضحك المؤسسات الماركسية التي بسَّطت ، واقنمت ، الفكر الماركسي .

اذا سلمنا بهذا ، فلن نكون اقل خطأ ، اذا اعتبرنا ان صحة الحركية العامة التي انشاها ماركس انطلاقا من الطبقات ، او الامتدادات الطبقية ، كانت مرتبطة جوهريا ، اولا بالتعميم غير الشرعي لهذه الحركية المطروحة كما لو كانت قاصرة على ذلك ، ثم بالمفهوم الماركسي لطبقات المجتمع غير الصناعي او غير الرأسمالي .

مهما كان الراي نقشمة والتمع ضخم ينبغي الالحاح عليه . لقد وُجدت، في كل المجتمعات المعقدة (فيما يتعدى المجتمعات العشائرية ، والقبلية الصرفة) كيانات وعاها غالبا اعضاء هذه المجتمعات في هذه التجمعات القطعية ، او غير القطعية ، باسم طبقات او تعابير مشابهة ، تنتظم في تراتب سلطة وسطوة وغنى ، وأحيانا مع «استغلال» بالمعنى الماركسي (عندئذ تتطابق مع المثال الماركسي) يشمل الافراد الذين لهم وظائف وأوضاع متشابهة في الحياة الاجتماعية .

على كل حال ان تعبير «طبقة» بذاته لم يبتدعه المجتمع الصناعي . انه الكلمة اللاتينية classis . ان تيت ـ ليف يبيّن لنا كيف نظّم سرفيوس تيللوس المدينة الرومانية انطلاقا من انشائه الطبقات مقدما هكذا خدمة جليلة للمدنية ، خدمة مشابهة لتلكالتي قدمها سلفهنوماپومپليوس بتنظيمها وفقا للقوانين الإلهية . ان سرفيوس قد حدد هكذا بوضوح وجلاء ودقة التراتب الاجتماعي مع الحقوق والواجبات (الضريبية والعسكرية) المعينة بالنسبة لكل «طبقة» . ان كلمة classis هي على الارجح من الاصل ذاته لكلمة clawo (نادى ، دعا) وقد دلت في الاصل على دعوة الفئات

المختلفة من المواطنين الى الخدمة العسكرية .

وهكذا يظهر مدى عدم ملائمة حجة ج. دوفينيو الذي يرى ان تعبير «طبقة» لا يوجد في العربية (١) . اذا كان يعني انه لا توجد كلمة ترادف تعبير classe وفقا لتحديد سوسيولوجي دقيق جدا كتحديد ج غورفيتش مثلا ، فهو محق ولكن سيجرنا ذلك الى القول ايضا ان كلمة classe لم تظهر في الفرنسية الا منذ سنوات وفي دائرة علماء اجتماع ضيقة جدا. وفي الحقيقة ان اللغة العربية قد عرفت دائما كلمة «طبقة» بالمعنى الشائع، العامي الذي خلفته لنا كلمة classis اللاتينية ، وهي ترتبط بفكرة شرائح متراكبة .

يمكن اذا اردنا الا نلصق تعبير الطبقات على نضائـــد strats المجتمع الافقية هذه . فالمسألة مسألة مراسيم . ولكن علينا اذ ذاك ايجاد تعبير آخر للدلالة على هذه الوقائع التي جرى وعيها بشدة حتى جـــرى الاشارة اليها غالبا في حضارات كثيرة التنوع باستعارات مكانية تعبر عن تمايز خاصة بين ذوي امتيازات ومحرومين ، من وجهة نظر السلطة والثروة والعمل . ارجعكم الى كتاب عالم الاجتماع البولوني ستانسلاس اوسوفسكي الذي قام بتحليل مفهوم «الطبقة» في مجتمعات مختلفة جدا . انه يميز مفاهيم متنوعة : طبقات متفرعة ثنائيا ، متدرجة (مع تدرج بسيط او تدرج تأليفي) وظيفية ، مع تقاطعات ايضا بين هذه المفاهيم . المهم هنا هو ان هذا العالم استطاع جمع مادة وفيرة حول «الطبقـــات» في المجتمعـات غير الصناعيـــة .

---

١ ـ اذا كان ج. دوفينيو يعني ان كلمة طبقة ، بفعل معناها الاصلي توحي بفكـــرة الشرائح المتراكبة بينما كلمة classe في اللغات الاوروبية توصلت الى القرن بفكرة مجموعات متنوعة ، فهو محق بالتأكيد . ولكن استعمال الكلمات ليس في اي مكان مقيدا من قبل علوم الاشتقاق او روابط علم الدلالة العائدة لهذه الكلمات . ان مفهوم التصنيف التراتبي تستحضره غالبا التحديدات المقترحة لتعبير «طبقة اجتماعية» ولا نرى لماذا كلمة طبقة قد تكون اكثر هجانة للتعبير عن هذا المفهوم من امتدادات الكلمات اللاتينية classis التي تدل منذ البدء على جماعات متراتبة . [أن العكس قد يكون اصح] . ان كلمة طبقة قد عنت فعلا تصانيف غير متراتبة بالمعنى الدقيقي . على علماء الاجتماع عامة ان يحذروا اكثر مما يفعلون ، الحجج اللغوية .

ان وعي هذه الحقائق في العالم الاسلامي التقليدي ، كان حادا جدا ابدا ، كما في اي مكان آخر . نقرأ في القرآن عن لسان الرب : «نحن قسمنا بينهم (بين الناس المتمثلين هنا بسكان المدينة النموذجية مكة) معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريًا» (٤٣ : ٣١/٣٢) .

ولم يكن ابن خلدون هو الآخر في القرن الرابع عشر اقل صراحة، على قدر الامكان ، اذ يقول : «ان (درجات) الجاه موزعة بين الناس ومنظمة حسب تدرج منتظم طبقة فطبقة. في القمة تقف في صف الحكام الذين لا تعلوهم سلطة، وفي الاسفل تمتد حتى اولئك الذين لا سلطة لهم لا في الخير ولا في الشر. وبين الطرفين جمهرة من الطبقات (١) ...»

وفي موضع آخر يقول : «كل طبقة بين سكان المدن او مناطق مختلفة من العالم المتمدن ، تمارس سلطة على الطبقات التي دونها وكل عضو من طبقة سفلى يبحث عن سند لدى الممسك بالسلطة في طبقة اعلى من طبقته مباشرة (٢) » .

وحين نتحدث عن صراع الطبقات في المجتمعات غير الرأسمالية (مجتمعات قبل رأسمالية ، مجتمعات غير غربية ، مجتمعات اشتراكية حالية) ينبغي بالتأكيد التخلي جزئيا على الاقل عن التحديد اللينيني للطبقة المرتكز فقط على الدور في الانتاج (٣) . ولنلاحظ على كل حال ان ماركس ذاته كان يتبنى الموقف الذي اقترح . فقد كتب الى انجلز في الثامن من آذار ١٨٥٥ ما يلي : «لقد عدت فقرات مجددا التاريخ الروماني من بدايته حتى زمن اغسطس . ان التاريخ الداخلي يحركه بجلاء الصراع بين الملكيتين الكبيرة والصغيرة العقاريتين ، مع التعديل النوعي الذي تحمله العلاقات

---

١ ــ مقدمة ابن خلدون طبعة كاترمار . جزء ٢ ص ٢٨٩٠ .

٢ ــ مقدمة ابن خلدون طبعة كاترمار . جزء ٢ ص ٢٩٠ .

٣ ــ كنت المح الى نص معروف للينين : «لم تظهر الدولة .. الا هناك وفي الوقت الذي ظهرت فيه قسمة المجتمع الى طبقات ، اذن قسمة الجماعات الانسانية التي يستطيع بعضها باستمرار تملك عمل الآخرين ، حيث البعض يستغلون الاخرين» . («في الدولة» لينين ، اعمال كاملة جزء ٢٩ ص ٤٧٩) صحيح ان الامر يتعلق بحوار تبسيطي (في تموز ١٩١٩ في جامعة سفرولوف) .

العبودية بالطبع . ان علاقات المدين بالدائن التي تلعب دورا كبيرا منذ بدايات التاريخ الروماني ، تبدو فقط كنتيجة طبيعية للملكية الصغيرة العقارية» . وهكذا ووفقا لماركس فليس الصراع بين مالكي العبيد والعبيد وهما الطبقتان بالمعنى اللينيني المتمايزتين بدور كل منهما في الانتاج ، هو الذي لعب الدور الجوهري ، في روما في تلك الفترة . ولكن الصراع بين «طبقات» بين نضائد يميزها خصوصا مدى ملكياتها .

يمكن المجاهرة بأنه طالما ان هذه «الطبقات» ليست طبقات حقيقية ، فهي ليست سوى نضائد Strats . ولكن لا نرى مبررا لاقامة تفرعات ثنائية مدرسية . ليس ثمة في الواقع سور الصين ، اذا استعملنا تعبير لينين ، بين النضيدة والطبقة . اننا في بعض الحالات على الاقل أمام حقائق تحمل سمات عديدة لطبقات مجتمعاتنا . يمكن ان نطبق عليها بعض معايير التحديدات الكلاسيكية . انها عوالم كبرى من التجمعات والافراد ذات وظائف اجتماعية متشابهة ، وموقع سطوة مشابه ، تتجه في حالات على الاقل الى تبني تصورات مشتركة وآراء مشتركة حول سلسلة من النقاط ، خاصة حول كل ما يلامس من قريب او بعيد حصتها ، المعتبرة مناسبة او لا ، من توزيع الناتج الاجتماعي ومغانم السلطة . انها تتجه اذاً في بعض الظروف ، خاصة في حالات التوتر ، الى اتخاذ الخصائص التي تمنح خصوصية الطبقات في المجتمع الصناعي : كوعي الذات ، وحتى **الفوقوظيفية**، اذا استعملنا التعبير المفيد جدا الذي ابتدعه ج. غورفيتش. الا يقول هذا عن «الطبقات» الرومانية انها «قد تستطيع اثارة فكرة تكوين الطبقات الاجتماعية» (١) . ولكنها اذا كانت تستطيع ذلك فلأن شيئا في حقيقتها يستدعيها ، وان بعض خصائص الطبقة على الاقل ، بمعنى العصر الصناعي موجودة فيها .

صحيح انه احيانا بالتسليم ، على الاقل ، بدور ما للحركية الداخلية، تثار في وجهنا مشكلة الدور الرئيسي لانفلاقات أخرى غير الانفلاق الافقي الى نضائد (كالانفلاق في نمط الحياة بين مدينيين ، وريفيين وبدو مثلا)، او مشكلة شريحة وظيفية كالمثقفين او الجيش ، لا يمكن ارجاعها الى طبقة

---

١ ــ ج. غورفيتش ، الحتميات الاجتماعية والحرية الانسانية ، باريس ، منشورات فرنسا الجامعية ١٩٥٥ ص ٢٥٣ .

اقتصادية او حتى الى نضيدة . لا اسعى هنا لمناقشة عميقة لهذه المشكلة التي لا علاقة لها بمحاجتي الرئيسية . مع ذلك ، فانا اود ان الفت الانتباه الى ان الانفلاق بين مدينيين وريفيين وبدو ، مهما بلغ من الاهمية ، فلا يمكنه ان يقود الى مشكلية تضرب صفحا بالتزاحم بين النضائد الافقية . ليس هناك من خلط ابدا ان فيما يخص تراتب السطوة او ما يخص الملاكين العقاريين الكبار وصغار الفلاحين . من جهة اخرى فان كبار الملاكين العقاريين وزعماء القبائل البدوية في الغالب ، انما يسكنون المدينة في الشرق الاسلامي . واذا هناك من دور لبعض الشرائح الوظيفية ووحدتها (النسبية) لا ينكر ، في ظروف معينة ، فان هذه الشرائح تأخذ محل طبقة بالمعنى الواسع . ومهما يكن فلنذكر هنا ان الذين يلحون على دورهم النوعي يعترفون بذلك بوجود حركية داخلية للقوم او للسلالة .

اما الخطأ الذي كان وراء فشل الاحزاب الشيوعية في العالم الثالث، فلا يكمن في لجوئها الى الحركية الداخلية بذاتها ولكن في فهمها الخاطىء لهذه الحركية وتكوينها في المطلق (اضرب صفحا هنا بأخطاء الاستراتيجية والتكتيك الشيوعيين) . لقد اهملت (على الاقل لفترة معينة) الواقعة الرئيسية التي تتلخص بأولوية مطلقة لمعركة الاستقلال الوطني لدى الجميع، وان المجتمع المستعمَر يتوحد حول هذا الهدف (مع استثناءات ليست على كل حال سوى استثناءات) وان التوترات الداخلية تتراجع في تلك الفترة الى المقام الثاني . لقد خلطوا خطأ بين المجتمع المستعمَر ، او المتخلف ، والمجتمع الاوروبي من وجهة نظر دور الدين (مع استثناءات مهمة ايضا ، ولكن تكتيكية بشكل واضح) . وليس الدين هناك كما في اوروبا القرن التاسع عشر ، ايديولوجية الطبقات العليا المرفوعة راية امام مطالب المحرومين . انها اولا ايديولوجية الطبقات الدنيا المرفوعة راية في وجه التغلغل الاقتصادي والسياسي والثقافي والايديولوجي لعالم المستعمِرين . لقد خلط الشيوعيون كذلك بفجاجة بين الشرائح والنضائد ، الخ. ، التي ليس لها وعي جماعي خاص، للمجتمعات الاصلية، وطبقات المجتمع الصناعي الرأسمالي ، دون وعي الاخطاء التي ستلحق بدورهم الخاص في تلك المجتمعات نتيجة ذلك الخلط . ولم يكونوا مع ذلك مخطئين حين اصروا

---

٢ ــ ج. برك ، دفاتر عالمية في السوسيولوجيا ، ٣٨ ، ١٩٦٥ ، ص ١٧١ .

على ان «المشكلية» العامة التي تصح على المجتمعات الاوروبية تصح ايضا على تلك المجتمعات . وكذلك كان صحيحا ان حركيتها كانت تركز خاصة الى تزاحم ، وصراع الجماعات الداخلية من اجل السلطة والسطوة ، ونصيبها من الناتج الاجتماعي الذي تتمتع به ، وكذلك الى صراع الجماعات الانسانية الكلية ضد الامتيازات الممارسة على حسابها ، ومن اجل استقلالها . من هنا تفوّق الماركسيين في التقدير ، رغم هفواتهم وتبسيطاتهم الفجة . لقد كان يعتقد معظم «الاختصاصيين» في سنوات ١٩٢٠ ــ ١٩٣٠ ، وحتى بعد ذلك ، بأن الاسلام يضمن لانفاذية العالم الاسلامي على أفكار كالاشتراكية ، وتحالفات مع الانظمة ذات الايديولوجية الملحدة ، الخ . غير ان التاريخ قال كلمته الفاصلة .

٤ ــ القصور التفسيري لرفض حركية التناقضات الداخلية

ان نبذ حركية التناقضات الداخلية الذي يدعونا اليه (صراحة او بشكل ضمني) كثيرون من المؤلفين ، والدّرجة الحالية ، ودعوتهم ايضا الى استبعاد صراع الطبقات والشرائح والجماعات والنضائد الاجتماعية الداخلية ، لا تتيحان المجال لتفسير مرضٍ للانقلابات التاريخية الحديثة ، والتي وقعت في البلدان الاسلامية على سبيل المثال . ان أقصى ما تستطيعه هذه الدعوة هو تحليل وتفسير تلك الفترة التي ساد فيها الصراع من اجل الاستقلال في مرحلة نزع الاستعمار فحسب .

والحال ان الظاهرات الملاحظة حاليا تتجاوز بكل تأكيد هذا الاطار الضيق . في الحقيقة انه حتى الظاهرات لتلك المرحلة من نزع الاستعمار، والنضال من اجل الاستقلال قد تجاوزته ، وان وعي هذا الامر بدأ يظهر في هذه البلدان ، على ضوء الاحداث الاخيرة (١) .

---

١ ــ ضمن هذا المنظور ثمة كتاب نموذجي هو كتاب الجزائري مصطفى الاشرف: الجزائر، قوم ومجتمع . باريس ــ ماسبرو ١٩٦٥ ، الذي يشدد على الدور المختلف الذي لعبته مختلف الطبقات في النضال القوماني في الجزائر منذ سنة ١٨٣٠ . وفي اتجاه آخر كتاب الاقتصادي سمير امين : اقتصاد المغرب . باريس منشورات ميندي ١٩٦٦ ، جزءان ، الذي

ان ابراز اهمية دور الدين الاسلامي المضاف او البديل ، لدور ارادة الهوية السلالو-قومانية ينفي دور الحركية الداخلية . ان دور الاسلام اكيد ، ولا يمكن فهم هذا الدور دون تحديد علاقته بالحركية الاجتماعية الخارجية او الداخلية ، اي بالمهام الكبرى الاجتماعية الخارجية (الاستقلال، والقوة) والداخلية (التحديث) . ليس هناك من برنامج اجتماعي داخلي او خارجي مقترح حاليا ، له طابع ديني صرف . ان ما نلقاه انما هو لِوان coloris ديني تضفيه بعض الجماعات على برامج غير دينية صريحة ، او مموّهة : كالقومية ، و«الاشتراكية» ، والمحافظة الاجتماعية . وان لهذا التلوين ذاته وظيفة اجتماعية ليست دون علاقة مع التراتب الداخلي .

ان المشاعر الدينية ليست بالتأكيد خِلفة . انها التعبير عن علاقة معينة بالعالم ليستشعرها المحرومون بخاصة . ان الاسلام هو ايديولوجية تقدس بؤسهم وعاداتهم ونمط حياتهم ، بالتضاد مع الغنى وانماط الحياة الدخيلة، والتغرّب . من هنا دوره البديهي (وهو يصدم الى حد الضمائر الدينية الصرفة) كعامل توحيد قوماني . اننا نلاحظ على هذا الصعيد ان الدين لا يناهض بالضرورة التقدم في المجال التقني او مجال الرفاه المادي . ولكنه ايضا موضوع مناورات «طبقات» ، مؤمنة تقريبا ، تستعمل كره الجديد الذي يستتبعه ضمنيا هذا الموقف ، في مواجهة البرامج التي تضع امتيازاتها موضع الاتهام . ان هذا واضح بشكل خاص في تركيا الحالية. وهكذا نرى ان دور الاسلام في كل الاحوال لا يغني عن الاستعانة بالحركية الداخلية .

ان التفسير على اساس الحركية الكلية فقط او الخارجية يتكشف عن قصور بشكل خاص في حالة البلدان التي لم تكن خاضعة للاستعمار فعلا، كما هي الحال في العالم الاسلامي مع تركيا وايران على سبيل المثال ، ولم تكن تركيا وايران موضوع دراسة بالنسبة لدارسي الاسلام الفرنسيين الا نادرا ، ولقد كان الاسلام بالنسبة لهم ينحصر غالبا ، نتيجة لظروف تاريخية ، بالبلدان العربية . يمكن ايضا ان نتكلم في هذا الصدد عن اشباه المستعمرات ، وهذا مبرر من وجهات نظر كثيرة . ولكن اشباه.

يثور على الاعوجاجات التي ادى اليها اصرار الحركات القومانية المغربية على انكار او التقليل جدا من اهمية الفروقات الطبقية .

المستعمرات ليست مع ذلك مستعمرات ، والمشكلات فيها تنطرح جزئيا بشكل مختلف . هكذا عندما نزل مصطفى كمال عام ١٩٢٠ في سمسون لقيادة الانتفاضة ، كانت هذه الحركة مرتبطة بالتمرد على الاجانب ، ضد التهديد بتمزيق أوصال تركيا بالذات ، من اجل استقلال حقيقي . ولكن لا يمكن اخيرا نسيان ان الثورة تستهدف بشكل مباشر الوزارة التركية القائمة في اسطمبول ، والسلطان ، الباد يشاه ، ظل الله على الارض ، رمز الاسلام قبل كل شيء . ان المرامي العامة للحركة ذات افق أممي ، ولكن الصراع هو ايضا صراع داخلي ضد بعض عناصر المجتمع التركي ذاته. وكذلك حاليا في تركيا ، كيف لنا ان نفهم الصراع العنيف بين الحزبين الديمقراطي والجمهوري اذا ضربنا صفحا عن التناقضات الداخلية ؟ ان من الشائع مثلا تصوير الجمهوريين كمناهضين للدين بينما ليسوا هم في الحقيقة ضد الكهنوت ، ومجرد علمانيين . مع ذلك فليس هذا كافيا كي نجعل من الحزب الذي يقوده الماريشال عصمت إينونو ، البطل الوطني ، قاهر اليونان سور مناهضة الامة ! autination ! ان الديمقراطيين يعتمدون بالتأكيد على المشاعر الدينية لجماهير الفلاحين . ولكن حتى اكثر المراقبين سطحية للحياة السياسية التركية قد لاحظوا منذ زمن طويل ان الاهتمامات الاساسية للفريق الديمقراطي الحاكم لم تكن اطلاقا الدفاع عن الاسلام . فلنر ايضا الى رهانات الصراع السياسي في مصر حاليا . ان اساس هذا الصراع وان بشكل خفي هو موقف اليمين من عبد الناصر. في هذه الحالة ، كيف يمكن حصر الصراع حول ارادة الوحدة القومية ؟ اتكون المعارضة هنا مضادة للقومية ؟ للدين ؟ هل تتصدى لفريق مضاد للقومية ، مضاد للدين ؟ اي من ذين الفريقين ينكر مشيئة الوحدة والاستقلال حتى وان سعى كل منهما وراء دعم خارجي ؟ كيف التفريق بين هذا النضال السياسي واعتبار مصالح وتطلعات البورجوازية القديمة والبيرقراطية الجديدة وشرائحها المختلفة ؟ لا يمكن ان نسلم برؤية تبسيطية للوقائع (وليست هذه بداهة مقبولة بهذا الشكل في اي مكان ـ وقد يأخذون عليّ كوني هاجمت أشباحا ـ ولكن هذا يسمح رغم ذلك برسم توجه عام نحو النموذج المثالي للفهم الذي اصفه) ، رؤية تحصر كل شيء ، في اول المطاف ، بحركية التزاحم والتجابه لدى الكيانات قومانية ، وبدرجة ثانية ، بحركية عفوانية قومية ثقافية ، تفترض «ارادة حياة معينة» اجمالية لدى مجتمع ما ، وانطلاقا حيويا كليا يصب في «بناء قومي» .

ويجب استبعاد اي التماس لفريق قوماني ما ، او من اجله ، لخصوصية جذرية ، لاستثنائية تجعله يفلت من القوانين المشتركة للمجتمع الانساني ، لامتناع على التحليل ، بكل قوة . ان هذا تحدٍ للموقف العلمي . اذا كانت المفاهيم المستعملة في تحليل التصورات وأفعال الكيانات من النموذج القومي ، قد بدت غير مناسبة ، فيجب تعديلها ، وصقلها ، او اختيار غيرها، لا التخلي عن كل تحليل . وينبغي ان لا ننكر ، بحجة ان الانفلاقات الاجتماعية في المجتمعات غير الراسمالية (ومن بينها المجتمعات الاشتراكية الحالية) لا تتناسب مع الطبقات بالضبط ، كما تتحدد في المجتمع الراسمالي ، أهمية التمييز بين هذه الانفلاقات ، ونزع كل دور لها في الحركية الاجتماعية الداخلية .

بالطبع ، يجب العودة مجددا الى حركية التزاحم والتجابه في المجتمعات حيث اعتُقد بامكانية الاستغناء عنها . ان على الماركسيين خاصة ، ان يهتموا بجدية ، اذا كانوا يودون التقدم في تحليل الظاهرات الاجتماعية ، بهذا النسق من المشاكل وإعطاؤه المكانة التي يستحقها ، وهي على جانب كبير من الاهمية في الحركية الاجتماعية ـ التاريخية . وبغض النظر عن قناعاتهم حول ذلك ، فان الحاق هذا النسق الذي اهملوه (نظريا على الاقل) بمشكليتهم لا يناقض في شيء فرضيات ماركس الكبرى واطروحاته السوسيولوجية الاساسية . ورغم ما قد تكون عليه أهمية هذه الظاهرات ، فمن المستحيل ان تعود اليها وحدها ، بداهةً ، كل ظاهرات الصراع ، والتوتر ، او نمو الاهمية التاريخية ، التي ينتظم حولها تطور الشعوب . اما الرؤية العضوانية ، الثقافوية ، القومية للتاريخ ، فهي فهم للمجتمعات الاجمالية ، روحه هذه الجوهرية ذاتها ، الملازمة طبيعيا للفكر «الماورائي» ، التي تلهم على مستويات أخرى ، القومية الفظة الجماهيرية والعرقية . والحال انني دون ان اتخذ موقفا على المستوى الفلسفي ، فاني اتمسك بثبات يكون عالم الاجتماع ينبغي ان يكون ، بمعنى ما على الاقل ، «وجيديا» . ان المجتمعات والجماعات ليس لها جوهر ، او كيان ثابت ، او انها تتقيد «بثوابت» لا تتغير ، او «رسالة» او «دعوة» خيرا كانت او شرا . ان لها وجودا يعدلها دون انقطاع ، وان ما يحدد وعيها وفعلها انما هو وضعها الذي لا يكون هو ذاته بالضبط ابدا ، الخاضع للعبة التغيرات الداخلية والخارجية . انها حين ينظر اليها من الخارج ، من بعيد ، في الماضي ، غالبا ما تعطي الانطباع عن كتلة متراصة تحركها روح ثابتة ، وعن

تعلق بثوابت . بالتأكيد ثمة خصائص مشتركة ودائمة ، تستمر ولفترات طويلة ، استمرار شروط عامة متشابهة وقوة الجمود النسبي في الحياة والوعي الاجتماعيين . ولكننا حين نحلل عن كثب تلك الكتلة التي كـــان طابعها المتراص يعطي من الخارج كل ذلك الانطباع ، نجد اننا امام نظام من المعطيات في حالة مد ثابت . فلنأخذ مثالا أعرفه جيدا ، مثال عالم الشرق الادنى ـ الذي يسهل علينا معرفة تطوره الثقافي دون انقطاع منذ ما قبل التاريخ ـ نلاحظ بسهولة أن بناء الحضارة الاسلامية الكلاسيكية المهيب ، المفهوم غالبا ككتلة متراصة ، لا ينفذ اليها ، هو من اكثر التكوينات تعقدا ، ولم يتوقف هذا البناء ابدا عن التكون والانحلال . اذا قمنا بجردة للملامح الهللينية لهذه الحضارة مثلا ، نرى ان الكثير مما يعتبر عادة ـ حتى من قبل علماء ـ الاكثر نموذجية عن الاسلام ، هو في الحقيقة من اصل يوناني. اضيف هنا ان هذا ليس انتقاصا من اصالة الحضارة الاسلامية ، اذ ن هذا القول ينطبق كذلك على اليونان نفسها . ان الاعتقاد بنواة اساسية ثابتة ، الهمت عبر القرون بل وآلاف السنين ، تطور حضارة او قوم ، هو اعتقاد صوفي ، ملازم للتوجه القومي في زمننا هذا . قد نجد لذلك في الاكثر قاعدة علمية جزئية في التلوين المشابه جدا الذي يعطيه خلال فترة طويلة استمرار شروط حياة مشابهة جزئيا ووزن التقليـــد الثقافي ايضا . ولكن من الخطورة بمكان منهجيا تحويل هذه العناصر القابلة للتحليل مـــن تآليف قابلة للتحويل ومتحولة باستمرار الى جوهر ثابت ، الى خلية وراثية ويسمانية شبه أبدية تشكل حولها تجسيدات متتابعة عديدة امينة ابـــدا للدفع الذي تنقله اليها .

هكذا اذاً ، رغم العطف المفهوم لدى قادة قوميين متعددين تجـــاه تفسيرات كهذه ، ينبغي نبذ إطلاقية هذا الاتجاه لا ما يحمله هذا مـــن ايجابية . لا يمكن بالطبع انكار وجود تطلعات لدى اي جماعة قومانية الى حياة او ثقافة ، مشتركة ، واصيلة . علينا ان نلح على ضرورة تحليل دقيق وعلمي لهذه التطلعات ؛ وفي البدء ، على خطين اساسيين للتفكير والبحث.

اولا ليس لهذه التطلعات دائما ، وبالنسبة للجميع ، أولوية مطلقة على التطلعات الاخرى لاعضاء الجماعة القومانية . ينبغي ان نضع في المقدمة الاتجاهات «الطبيعية» اجتماعيا الى مغانمها المادية وهيبتها كأفـــراد ، او اعضاء في جماعات اكثر حصرا . ان التطلعات القومانية ليست ذات طبيعة مختلفة عن هذه ، ذات طبيعة اسمى ، صوفية ، تهيمن على كل ما عداها،

مثل مجموعات الافلاك ما بعد القمرية للعالم الارسطوطاليـسي والبطليموسي، التي تتخطى بكثير التحركات الصغيرة للعالم تحت القمري القائم على التناسل والفساد ، وتهيمن عليها . ان هذه وتلك تطلعات وينبغي برأيي الانطلاق من هذا المفهوم لتحليل الانفعال والوعي الناشط لدى الجماعات . ان التطلعات القومانية لها الاولوية في عهود معينة ، خلال بعض مراحل الحياة القومية وبشكل نسبي ايضا ، حتى في تلك الفترات . ان عالم الاجتماع والمؤرخ اللذان ندرا نفسيهما تفسيرا للواقع ، لا يمكن ان يبقيا في هذا النطاق . ينبغي ان يأخذ بالحسبان الوضع الكلي للجماعة القومانية ، وتطلعات الشرائح المتنوعة التي تشكلها والمجموعات ذات المصالح التي تنمو في داخلها (تطلعات «مادية» ومثالية ايضا) ، وأدلجة هذه التطلعات ، والمؤسسات المبتدعة للاجابة عليها (لتجيب على فهمها بالوعي الجماعي ، ووجدان الجماعة) ، وخاصة الوضع ايضا ، والتطلعات والمصالح الخاصة بالشرائح التي تقود هذه المؤسسات ، اي الدولة في المقام الاول .

كيف يمكن تحليل التطورات السياسية الحديثة ، أبالانطلاقة القومية فقط ، بإرادة التماثل ؟ سأحتفظ، من بين عدد كبير من الامثلة بالمثال النموذجي الذي يقدمه كتاب فايز صايغ (١) ، وهو فلسطيني من رواد الايديولوجية الوحدوية العربية . ان كتابه عن الوحدة العربية يرتكز على فهم هيغلي لهذه الوحدة كفكرة ــ قوة او كفكرة متجردة عن المادة تستولي على الناس ، وتسير الى هدفها عبر كل الانقلابات ، كنوع من الانطلاقة الحيوية للأمة العربية تتجسد في الافراد وتمتلكهم وتتخذ شكلها شيئا فشيئا بقوة لا تقاوم . والحال ان هذا يغاير ما تظهره لنا الوقائع . ولسوء حظه فان كتابه نشر عام ١٩٥٨ في الوقت ذاته الذي كانت الاحداث قد بدأت تدحض أقواله . لا انكر وجود اتجاه الى الوحدة العربية ، لا بل اني اشرت في مكان آخر الى قوته . ولكن ليس هذا توجها حصريا ومسيطرا ابدا . بل ينبغي ان يحلل كإحدى ظاهرات ايديولوجية معطاة ، وهذه تنتج بدورها عن تطلعات الجماهير العربية الى الاستقلال والقوة (٢) . ولكن هذه

---

١ ــ فايز صايغ ، الوحدة العربية ، أمل وانجاز . نيويورك دفيناديز ١٩٥٨ .

٢ ــ الى رغم نفور اصدقائي في العالم الثالث المنخرطين في الحركة القومانية من التسليم بذلك ، على واقعة ان التطلع الى القوة لا ينفصل بشكل حاسم من التطلع الى

الظاهرة ليست سوى معطى أولي . يمكن ان يحدث ، ما أن يحصل التطلع على الاكتفاء وان جزئيا على الاقل ، ويهدأ الكبت الذي ولده وان جزئيا ، ان تتوجه الجماهير الى اهداف أخرى ، بشكل اولـــوي على الاقل ، وأن تدخل تطلعات أخرى او ظاهرات أخرى ناتجة عنها في تنافس مع التطلعات الاولى .

هذا ما شهدناه جيدا مثلا في سوريا اثناء الوحدة مع مصر ، وقيام الجمهورية العربية المتحدة . لقد تشكلت الوحدة العربية حول عنصر واحد، خاصة في سوريا حيث اكتسبت الايديولوجية الوحدوية الحد الاقصى ربما من القوة . ولكن ما ا نتحققت تلك الوحدة حتى دخلت في تنافس مـع هذه الايديولوجية تطلعات الجماهير السورية الى الرفاه ، وتطلعات الموظفين والعسكريين المصريين الى النفوذ ، والبورجوازية السورية (الكبـــيرة والصغيرة) الى الافلات من النتائج التمييزية لارادة القوة تلك ، وإرادتها في الاستقلال في التقرير على الصعيد الاقليمي ، الخ . ان نتيجة ذلك كله كانت العملية المضادة للوحدة اي القيام بالانفصال عام ١٩٦١ . بالطبـــع بقيت شرائح مهمة من المجتمع السوري وحدوية او رجعت كذلك ، وساعد على ذلك الاحداث اللاحقة . ولكن من المؤكد ايضا ان انفصام الوحدة العربية قد استقبل بالتأييد من قبل قسم كبير من السكان (١) . طبعا لم تكن اكثرية

الاستقلال . يجري العبور بشكل طبيعي تماما من هذا الى تلك بتدرجات غير محسوسة بقدر ما هي خطرة . بمعنى آخر ، ان «القومانية» بمفهوم انور عبد الملك يمكن في كل حين ان تصب في قومية على الطريقة الاوروبية مع وجوه موراسية او هتلرية ، الخ . بمعنى آخر ايضا ان القومية وان تكن مبررة في مرحلة ما بمطالبها ، انما تحمل دائما بذورا خطـــرة بسبب الاولوية التي تعطيها لقيم الجماعة القومانية او القومية على كل القيم الاخرى .

١ ـ انظر ملكولم كر ، الحرب الباردة العربية ١٩٥٨ ـ ١٩٦٤ دراسة من الايديولوجية في السياسة ، لندن ، نشر جامعة اكسفورد ، ١٩٦٥ ، ص ٤٠ ، ٤٤ . برنارد فرنييه، الجيش والسياسة في الشرق الاوسط ، باريس بايو ١٩٦٦ ص ١٣٢ . لقد تبنى الدستور الموضوع بعد الانشقاق ٩٧٫٠٧ بالمئة من الاصوات وحصل المرشحون الانفصاليون من النموذج التقليدي على ٤\٥ المقاعد في البرلمان الذي انتخب في الوقت ذاته الذي حصل فيه الاستفتاء على الدستور . لا يجب بالتأكيد اعتبار هذه الارقام كانعكاس امين لاتجاهات الراي . ولكن كان يمكن لمعارضة شرسة للانفصال ان تحس بشكل او آخر .

الذين وقفوا مع الانفصال تنبذ الايديولوجية الوحدوية ، انما تذرعت بكونها عادت الوحدة بالشكل الذي تلبسته ، ولكنها تأمل بوحدة حقيقية في وقت قريب ، الخ . لهذه الاسباب بالذات اتخذت سوريا وقتذاك اسم الجمهورية العربية السورية .

ان ما يجب استيعابه ، وما تكشّف ، هو ان التطلع الى الوحدة القومية العربية لم يكن حاسما ، ولم يحني امامه آليا كل التطلعات الاخرى ، او ان ذلك لم يكن ليحصل كل الاوقات على الاقل وقد يكون الرد بأن ذلك يتكشف عن قوة قومية أخرى ، هي القومية السورية . هذا صحيح ، بمعنى ما . ولكن القومية السورية ليست سوى حزمة تطلعات عفوية ، منطلقة من الوضع السوري ، ولا تعبر عن نفسها سوى بأشكال متلعثمة وخجولة . وليس هناك تنظير و«فكرنة» لهذه التطلعات الا بشكل محدود جدا . ولقد قوبلت هذه المحاولات بغضب من قبل اكثرية السكان باعتبارها معاكسة للايديولوجية العربية الوحدوية شبه المقدسة . لم تحدث اذاً مجابهة ارادة تماثل قومي فريد لاخرى ، او انطلاقة سورية نحو بنيان قومي سوري . كل ما في الامر أنه نظرا لان السلطات المصرية اقامت انفلاقا بين المصريين والسوريين مميزة الاولين ، وبما ان عددا من التطلعات السورية قد كان نصيبه الاحتقار ، وبما ان الجماعات ذات المصالح، والجماعات الايديولوجية السورية ، لم تراعى ولم تمكّن من حرية التعبير ، أحس السوريون بعواطف احباط وتمرد جماعية تغلبت فعليا على مطلب الوحدة القومية العربية . يجب الاحتراز ايضا من اخذ التعبير عن التطلعات القومانية دائما بقيمته الظاهرة. ان تمويه تطلعات اخرى بالتطلع القوماني ظاهرة متواترة ومشهورة فلا ضرورة بلا ريب للالحاح على هذا الموضوع .

٥ ـ خلاصة

يمكن الاستخلاص اساسا ، انه من الضروري تنويع المخططات التي قدمها انصار وجهة نظر الحركية الداخلية ، بقدر تلك التي قدمها أولئك الذين يلحون على الحركية الخارجية والاجمالية . ينبغي على أولئك الذين قالوا بالحركية الداخلية ، والماركسيين في المقدمة ، ان يراجعوا بعمق مفاهيمهم التقليدية . ينبغي ان يضيفوا الى صراعات «الطبقات»، الصراعات

القومانية . والاكثر من ذلك ، ينبغي على الماركسيين ان بالنسبة لهذه ، او لتلك ، ان يتخلوا عن فهم ـ ان ضمنيا وان صراحة ـ ردود الفعل المترابطة لدى الجماعات كترجمة مباشرة وامينة جدا لتطلعاتها العميقة ، التي يشترطها وضعها الاقتصادي ـ الاجتماعي . ينبغي ان يسلموا بأن هذه الاخيرة تتأتى عبر ايديولوجيات ، ومؤسسات . ان المستويين ، الحائزين على استقلال نسبي ، هما اللذان يلعبان دورا اساسيا في العبور من القوة الى الفعل ، من الوضع الى ردود الفعل التي يثيرها .

ان الانطلاقة الاجمالية نحو مشاريع تحديث المجتمعات الاسلامية ، والتحرير والبناء القومي لا تكفي من جهة اخرى لتفسير الاحداث الحالية. ولا يمكن تبرير اعتبارها معطى أوليا ، غير قابل للتحليل . ويجب ارجاع هذه الانطلاقة الى الاتجاه العام لدى الجماعات الانسانية الاجمالية تقريبا من جهة الى عدم تحمل قلة الاستقلال في التقرير ، الا تحت الضغط ، ومن جهة اخرى الى رفع مغانم المادة والنفوذ الى حد أعلى تلك المغانم التي تتمتع بها الجماعة على حساب الآخرين ، بعد نيل الاستقلال ، في حال ملاءمة الظروف الموضوعية والذاتية . ان مشاريع التحرير ، والقوة ، والتحديث، ليست مستقلة بالنسبة للاتجاهات التي تشكل قاعدتها . انها لا تكتسب جوهرا صوفيا واسطوريا يجعلها غير قابلة النفاذ .

وبالتالي فان تحليل الظاهرات الحالية لا يمكن ان يقتصر على موضوعة الانطلاقة القومية . ينبغي على هذا التحليل ان يأخذ بالحسبان الوضع الموضوعي وتطلعات الشرائح والجماعات ذات المصالح (التي تنبع منه) وفكرنة هذه التطلعات ، والمؤسسات (كالاحزاب السياسية او الدولة التي كوّنها حزب او حركة منتصرة) التي ابتدعت لتستخلص النتائج العملية لهذه الايديولوجيات . يجب ان نأخذ بالحسبان خاصة وضع الشرائح التي تقود هذه المؤسسات ومصالحها وتطلعاتها الخاصة . صحيح ان الجماعات المصلحية لا تتماثل بالطبقات في المجتمع الصناعي الراسمالي ، ولكن «بطبقات» مأخوذة بمعنى اوسع بكثير ، ويحسن في كل التحديد بدقة اكثر بالنسبة لهذه الحركية . صحيح ايضا ان مبادرات الجماعات التي وصلت الى السلطة يمكن ان تتخطى التطلعات المباشرة لدى الشرائح الضيقة التي تمثلها ، وان تعاكس احيانا بعض تطلعات أولئك الذين أوصلوها الى السلطة . هذه التطلعات هي مع ذلك عامة في اتجاه تطلعات شرائح واسعة جدا ولكن بعد اختيار وتفسير وتعميم وفكرنة تحت تأثير تيارات فكرية

متنوعة . ان تحقيق مشاريع الاستقلال الوطني يشرط غالبا فترة من الوحدة القومية النسبية الامر الذي عرفته الامم الاوروبية كذلك . ولا ريب ان هذه الوحدة تستظهر خاصة ، في ظروف مهمات البناء القومي ، اي المهمات التي تتطابق مع مصلحة قومية حقيقية على مراى ومسمع الجميع، بحيث تصبح امتيازات النخب التي تأخذ على عاتقها انجاز هذه المهمات ، مقبولة الى حد ما ، ولفترة معينة .

ولا يستمر هذا اطلاقا الا وقتا يطول او يقصر حسبما تكون الامتيازات او لا تكون مفرطة او بفخفخة ظاهرة ، وحسبما تكون المهام القومية اكثر او اقل الحاحا (ونعرف تماما الى اي حد يلحم الاعتداء الخارجي او الدفاع ضد الاجنبي الوحدة القومية) . ان التوترات الداخلية تستعيد بسرعة حقوقها . فبعد مرحلة وحدة وطنية عفوية أو جبرية (كما يحصل تحت ديكتاتورية تفكك كل المراكز المستقلة للاعداد السياسي) تتمثل عملية بعث للصراع الداخلي شائعة ، بظهور جماعات سياسية لا نلحظ بوضوح بنيتها الاجتماعية التحتية ويمكن ان تقتصر أحيانا على زمر عادية (١) . وكلما توجب على هذه الزمر اثناء نضالها ان تستند الى شرائح اجتماعية أوسع ، تعاد المبادرة السياسية ببطء الى هذه ويصبح ضروريا ان يقدم لها برامج حرية بجذبها .

ينبغي بالضرورة منذ ذاك ان تعبّر هذه البرامج (ولو كان ذلك بخيانتها) عن جزء على الاقل من تطلعات شرائح وفيرة وواسعة تقريبا . ان رجال السياسة مجبرون اكثر فاكثر على الاختيار . وتاخذ الحركية «الطبقية» من جديد بالصعود (بالمعنى الاوسع) بشكل تدريجي .

تلك قوانين اجتماعية ـ تاريخية عامة . وفي كل مجال ثقافي تأخذ تلوينا خاصا . وليس هناك من خصوصية غير قابلة للنفاذ يمكن ان تعيق عملها العام . ان البلدان الاسلامية كغيرها ذات خصوصيات . انها ليست استثنائية . ان حركية تفاعل التوترات الداخلية والخارجية ، والنضال القومي والتزاحم بين الشرائح الاجتماعية (المحموم تقريبا ، السلمي نوعا ما

---

١ ـ نلاحظ عمليات من هذا النمط موازية بشكل واسع (ينبغي طبعا تحليلها بدقة اكثر بكثير) في مجتمعات متباينة كالجزائر المستقلة والاتحاد السوفياتي بعد ستالين . يمكن ايضا ان نذكر عملية ولادة الاحزاب في الثورة الفرنسية .

او العنيف ، «العدائي» او «غير العدائي (١)» حسب صيغة ماوتسي تونغ)، في خطوطها العريضة جدا ، تتناسب مع ما نجده في أمكنة اخرى . ما من مهدي قومي ، ديني او اجتماعي يأتي ليوقف مجرى التاريخ ، كما لم توقفه عودة مسيح ، او مساء عظيم في الغرب المسيحي . ينبغي ، خارج ظروف كارثة كونية ، قد يكون الانسان وراءها ، في كل حال تبعا لهذه الحركية، توقع استمرار تاريخ البشر القاسي والقتالي ، وفقا للمثل البدوي الناقل لتجربة قديمة جدا : «انا واخي على ابن عمي وانا وابن عمي على الغريب».



---

١ ـ ان «اللاعدائية» يمكن ان تصب دائما في «عدائية» . ان الطابع غير العدائي ضرورة للتناقضات في مجتمع اشتراكي لم يكن لدى ماو الا وتدا قديما لم يكن ليبرهن عليه نظريا اطلاقا ، كما ان معلمه ماركس لم يكن يجيب الا بتعجبات على حجج باكونين ضد اطروحاته في الاتجاه ذاته . وان ماو يبرهن الان عمليا بشكل مثير للفضول على بطلان تحفظه النظري .

القسم الثالث

الصراع القومي والصراع الطبقي


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

٢ ـ الايديولوجيات الثورية في العالم الثالث

هذا النص هو مساهمتي حول طاولة مستديرة تناولت «مشكلات الشيوعية في العالم المعاصر» نظمتها جمعية العلوم السياسية الفرنسية في ٣ و٤ ايار ١٩٦٨ في المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية في باريس . وكان هذا «التقرير» جزءا من دراسة تحت اسم «العالم الثالث والثورة» عالجت في هذا الجزء مسألة الايديولوجيات ، وفيليب دوفيلليه الاستراتيجيات ، ولسلي مانيفا الاحزاب الشيوعية .

لم اراجع هذا النص الا بشكل عابر، واكتفيت بإضافةمراجع فهرسية. رغم ان اتساع الموضوع المعالج قد يتطلب مراجع كثيرة جدا . وانا لم التزم هذا الطريق الا باعتدال .

١ ـ الاستعداد الايديولوجي للعالم الثالث

تسيطر على سطح العالم الثالث في الفترة المعاصرة ، بالطبع الايديولوجيات السابقة ، التي تستمر وهي تتعدل استجابة للوضع الجديد وتحت تأثير الايديولوجيات الخارجية . ان الاولى هي ايديولوجيات تقليدية ذات بنية دينية (الاسلام ، الهندوسية ، الكاثوليكية ..) والثانية هي الايديولوجيات الاوروبية ، التي يساعد على نشرها السيطرة الاوروبية الاقتصادية والسياسية والعسكرية : وهي المسيحية في بلد غير مسيحي ، والايديولوجية الليبرالية الانسانية للديمقراطية السياسية ، وايديولوجية التقنية العصرية ، الخ . ثمة تعايش على السطح بين هذين النموذجين من الايديولوجية . اما الجماهير فتبقى بمجملها امينة للايديولوجيات التقليدية. اما الشرائح الاجتماعية المتأثرة بأوروبا ، والتي تتوافق مع تلك التي تستفيد

من الوضع الجديد ، فتتقبل الايديولوجيات الاوروبية كما هي احيانا ، واحيانا يجري توفيقها مع الايديولوجيات التقليدية بطريقة «التصالحية» مع تحويل عميق لمادة الايديولوجية القديمة ، التي تقتصر احيانا على مجرد لِوان خارجي .

ولكن الاثر الحاسم السياسي ، والاقتصادي ، الخ . لاوروبا ذو نتائج عميقة الوضع العياني لشعوب العالم الثالث . فهذا التحويل العميق يتطلب تكييفات وانقلابات أعمق في الايديولوجية . تتكون ايديولوجية ضمنية يسيطر عليها الاحتجاج على الشروط الجديدة بما فيها من ضار ومؤذ . ان الاحتجاج يجد امتداده الطبيعي على الصعيد السياسي في تطلع الى الاستقلال الذاتي في التقرير ، الى الاستقلال ؛ اما على الصعيد الاقتصادي فكلما تفاقمت الحالة ، وزاد الاحساس بانعدام المساواة مع العالم الاوروبو-اميركي ، اصبح التوق الى الرفاه هو الذي يفرض التقدم الاقتصادي ، والتحديث . ان البنيانات الايديولوجية الجديدة الاولى فظة. فهي تستخدم المثال التقليدي للايديولوجية الدينية . انها المسيحيات الاستعمارية ، وهي تأليفات غير موفقة لمسيحية أسيء استيعابها والدين التقليدي . انها موجهة عموما نحو الاستقلال اكثر منها نحو التحديث . مع ان الاهتمام بالرفاه ليس غائبا عنها (حيث تسود عبادة سفينة الشحن) . وقد تكون اخلاقية او مناضلة، قتالية او غير عنيفة. نجد ايضا ايديولوجيات قومية سياسية ، متجهة اكثر نحو الاستقلال ، ذي المؤسسات البرلمانية على الطريقة الاوروبية ، وغالبا بصيغة يعقوبية ، منها نحو التطلع الى الرفاه . ان الحافز القومي غالبا ما لا يكون متمثلا حينما تستقبل الافكار العلموية الوضعية الاوروبية بتأييد ، وتعلن الحرب غالبا على الايديولوجية التقليدية دون اي هوادة . ان زبائن المسيحيات هم الجماهير الخشنة في البلدان المستعمَرة ، بينما زبائن الايديولوجيات القومية هم البورجوازية المستعمَرة او نصف المستعمرة . انها على التوالي الامتداد الطبيعي للايديولوجية التقليدية لدى الجماهير ، وللاوروبانية الكلية لدى الشرائع العليا ، ولكن الواحدة والاخرى مع مظهر نقدي ومجدد في آن معا يمثل نقطة انطلاق نحو مواقع ثورية جذريا .

٢ ـ ملاءمة الماركسية

ان اهمية الماركسية، وجاذبها بالنسبة للعالم الثالث، ناجمان خاصة عما

المعنية . وارتبط هذا المثل بالنظرية الماركسية ويعود الفضل بذلك بالتالي الى المذهب الايديولوجي الماركسي . لقد كان المثل مثيرا . ثم ان هاتين النظريتين (كما قال عن الاولى هـ. سيتون وطسون) كان لهما ميزة التوفيق بين نقد السيطرة الاوروبو-امريكية والاعجاب بمثال النمو الاوروبو-امريكي المرسى بعمق تبعا للتفوق الواضح على صعيد ما على الاقل ، هذا التفوق الذي سمح له بالسيطرة على المجتمعات الاخرى والثقافات الاخرى (١) .

ان الماركسية قدمت فوق كل شيء للعالم الثالث منظورا ايديولوجيا متفائلا، وإراديا ، وثوريا . فلا شيء مستحيل . ان طابعها العلمي كفل صحة المذهب واطروحاته . ان التعبئة من اجل الثورة التي ينبغي القيام بها اعطى حوافز للحياة . كان ذلك بعيدا عن الصبر الذي كان يبشر به خبراء العالم الراسمالي ، وعن سلبيتهم ازاء الرموز المفسدة للقمع والاستغلال ، ان لم نقل عن تواطئهم معها ، وعن وعظهم التحريضي ، وعن الطابع المبتذل والمتواضع للمهام التي كانوا يتصورونها ضرورية . ان السمة المثيرة للرسالة الماركسية كان لها قيمة اقوى بما لا يقاس .

٣ ـ الانجذاب الى الشيوعية المؤسسية والنفور منها

ان ماركسية الفترة التاريخية التي ندرسها ، تتجسد فعليا بالحركة الشيوعية . لا شك ان الاممية الثانية موجودة وتدعي الانتساب ايضا الى الماركسية وان بشكل انحداري . ولكن في العالم المتخلف ، لا يقدم الاشتراكيون ـ الديمقراطيون تحليلات عيانية . ان منظرين مثل لاسكي، قد يكونون مثار اهتمام رجال السياسة في العالم الثالث . ولكن دونما ثمة منبع ايديولوجية حركية يمكن طرحه على الجماهير .

ان الحركة الشيوعية قد طرحت منذ البدء تحالفا مع قوميي العالم الثالث . انها تحظى بنجاح غير متساو ، متذبذب ، ومعتدل . ان قوميي هذا العصر هم بورجوازيون ، او «اقطاعيون» ، وهدفهم الاول هو الاستقلال

---

١ ـ هوغ سيتون ـ وطسون ، مثال الثورة الشيوعية ، تحليل تاريخي . لندن متهون ١٩٥٣ ص ١٣٧ (بصدد الصين) .

تعطيه من إجابات على المشكلات الرئيسية التي تطرحها تطلعات الشعوب المستعمَرة او نصف المستعمرة ، وعن كونها الايديولوجية الصريحة التي تجيب بأفضل شكل على حاجات ايديولوجيتها الضمنية . ان الماركسية المعنية هنا هي ماركسية معينة ، هي الماركسية اللينينية بالشكل الذي اتخذته في الفترة الستالينية . ويحسن ايضا ان نحدد ان «تقبّل» الايديولوجية الشيوعية في العالم الثالث يحصل بشكل حاذق وذلك باختيار بعض الموضوعات والمعطيات من قبل الدعاية الشيوعية ، وبالاختيار العفوي من قبل المتلقين لبعض الموضوعات والافكار والمعطيات المناسبة لتطلعاتهم في كتلة ما يقدم اليهم .

ان النظريات الملائمة التي يجدها العالم الثالث تحت تصرفه هي نظرية الامبريالية ، ونظرية التنمية اي عملية البناء الاشتراكي . ان النظرية اللينينية حول الامبريالية ـ التي يُحتفظ منها على كل حال بغير الخطوط العريضة ـ هي حرية بتفسير الظاهرة الرئيسية التي يصطدم بها العالم الثالث ، اي النفوذ الاوروبي . ان ما هو جوهري ليس التفسير الاقتصادي الذي لا يلاقي الا القليل من الاهتمام بقدر ما هو التقويم الاخلاقي السلبي للظاهرة. ان الاستعمار او نصف الاستعمار لا يظهر كظاهرة جائزة ، ولا كنتيجة مؤاتية جزئيا على الاقل لتطور ضروري ، ولا كممارسة واجب اخلاقي من قبل الامم الاوروبية . ولا يتعدى كونه عدوانا يُشن لاهداف انانية تماما ، وبحثا عن الربح الاقصى دون اي اعتبار لمصالح الشعوب التي تخضع له . ان الادبيات الماركسية تقدم حتى اوصافا غزيرة ، مرعبة واتهامية ، وفظاعات يرتكبها «الامبرياليون» . ان الايديولوجية الماركسية تقدم اذاً الى ايديولوجيات العالم الثالث مادة تشهير ذات اساس علمي ، ظاهريا على الاقل ، وذات قيمة تاثيرية اكيدة .

ان نظرية التنمية ، او البناء الاشتراكي كانت تجيب ايضا على حاجة جوهرية لدى كل البلدان حيث لا مجال للتفكير بتنمية ممركزة ، بدون الدولة ، نظرا لغياب برجوازية دينامية . ان خيار اليابان مع نموها الراسمالي المركز يبدو خارج الامكان . ان الراسماليين في معظم بلدان العالم الثالث اما اجانب او مواطنين كومبرادوريين مرتبطين الى اقصى حد بالاقتصاد الراسمالي الاوروبو ـ امريكي . والحال ان الاتحاد السوفياتي ، وعددا من الديمقراطيات الشعبية ، والصين ، اعطت مثلا لنمو تقوده الدولة ولا يعرض للخطر (ظاهريا على الاقل) حرية التقرير ، ولا استقلال الشعوب

القومي . تقلقهم مقولة الصراع الاجتماعي الكامنة في الشيوعية ، حتى عندما يطرح ذلك بصورة أخف من قبل الاممية الثالثة . وليس ذلك لان مصالحهم الطبقية تدفعهم الى هذا القلق فحسب ، ولكن ايضا وبشكل اكثر تجردا ، لانهم يخافون ان تسيء اهتمامات من هذا النوع الى وحدة الجبهة القومية وفعاليتها بالتالي. فالتحالف يتحقق مع الحذر من الجانبين، لان ثمة اعتبارات مقابلة تثير قلق الشيوعيين من هؤلاء البرجوازيين . ان الامور تبدو بشكل عام وكأن الثوريين القوميين والاجتماعيين في العالم الثالث يشعرون ان الحركة الشيوعية لا تفسح لهم سوى مكانا ثانويا وتابعا. انهم بالفعل في المنظور الشيوعي في حالة تبعية على صعيدين . اولا في حالة تبعية استراتيجية . ان العالم الثالث يعامَل كقوة رديفة في المجابهة الكبرى مع العالم الراسمالي . انه قابل للتعبئة من اجل اهداف تحددها هيئة الاركان الكبرى للثورة العالمية القابعة في الكرملين ، وبعد ذلك بقليل بشخص ستالين وحده . ويمكن التخلي عنه ، اجمالا او تفصيلا ، حين تتطلب طواريء الصراع العالمي هذا التخلي . ثمة أمثلة عدة تبين ذلك بوضوح . ان الاممية الثالثة، دون اهتمام بالشروط المحلية ، تدفع حينا الى النضال من اجل الاستقلال ، المتزاوج، او لا ، مع الصراع الاجتماعي ، وآخر الى مطالب من النموذج الاصلاحي ، يجري التحكم بهذه المراحل تبعا لحسابات استراتيجية عالمية ليس لبشر العالم الثالث اي سيطرة ، او رقابة ، عليها .

انهم ايضا في حالة تبعية ايديولوجية . ان المشكلات التي يتوقف عندها الكومنترن مليا ، والتي يعقد حولها ايديولوجيته ، والتي تستعمل في صياغة شعاراته هي مشكلات العالم الصناعي . ان العالم الثالث ومشكلاته الخصوصية لا تهمه الا بقدر ارتباطها بهذه المسائل الاساسية . ان البروليتاريا المتألمة ، الممجَّدة ، الحاملة لآمال مسيانية (مسيحية) هي قسرا البروليتاريا البيضاء، الواعية ، المنظمة ، المناضلة. ان جماهير العالم الثالث التي تبدو غالبا بالنسبة اليها كجندي في جيش المستغل او متواطئة معه يجري اعتبارها فظة ، جاهلة ، مواد للتاريخ اكثر مما هي موضوعات فاعلة فيه ، تثير الشفقة اكثر مما تثير الاعجاب . يمكن للبروليتاريا الاوروبية ان تخلصها غالبا رغما عنها . ان المسألة القومية ، الجوهرية بالنسبة للعالم الثالث ، لا تثيرها الايديولوجية الماركسية الا بالكاد . وهي على كل حال تابعة صراحة للمسألة الاجتماعية .

ولا يثير الدهشة ما يشتمه غالبا أناس العالم الثالث من ان هناك في

الحركة الشيوعية جناحا خاصا للعالم الابيض ، ذا مرام هي الاخـــرى استعمارية بمعنى ما ، مصابا بعقدة استعلاء يصعب احتمالها بقدر ما يصعب احتمال عقدة البورجوازيين الاوروبيين . انهم يأخذون جانب الحذر على كل حال ، على خوف من ان تصب الحركة في نموذج من الاستعمار الجديد . ان موقف القادة السوفيات ، تجاه الاقليات الطارئة في الاتحاد السوفياتي، يبدو غالبا خطأ ، او صوابا ، مبررا لهذا الحذر .

ان هذا كله يدفع غالبا جدا ، بعيدا عن الحركة الشيوعية ، اولئـك الذين كانت قد اغرتهم الاهداف المعلنة للحركة ، وتحزّبها الواضح تماما لحق تقرير المصير لكل الشعوب ، والقيم التي اكدتها الايديولوجية الشيوعية وادعاآتها العلمية . وبالطبع ثمة عدد من ابناء العالم الثالث يلتزمـــون بالشيوعية بشكل عابر ، او دائم . انهم يشكلون اقليات ضئيلة في معظـم البلدان المتخلفة . ولكن في بعض الحالات تبلغ الحركة ، تبعا لشروط محلية او ظروف خاصة ، انصارا كثيرين .

٥ ـ الشيوعية في المستعمرات

ولقد حاول عدد من الشيوعيين من ذوي الفكر المحب للابتكار مدفوعين على الاكثر بأوضاع ملحة ، تكييف الايديولوجية الشيوعية مع مشكـــلات العالم المتخلف ، وذلك في الايام الاولى للكومنترن .

وثمة داخل العالم السوفياتي ذاته ، اتجاه من هذا النوع مثّله منذ البدء ، الشيوعي التتري سلطان غالييف ، وهو شخصية مهمة في الحزب الشيوعي البولشفي . وكان ينبغي ، ان تبدأ الثورة العالمية فـي الشرق تبعا لاطروحاته ، وذلك بتحرير الشعوب المستعمَرة ؛ وقلب نزعة الكومنترن التي تهتم قبل كل شيء بالغرب . ان رسل الشيوعية لدى الشعـــوب الشرقية ينبغي ان يكونوا بولشفيين مسلمين من روسيا (ان كلمة «مسلم» تعني مجموعة من السلالات ذات قاعدة ثقافية متشابهة وليس دينيـــة) . ينبغي ان لا يقسم المجتمع الاسلامي الروسي المقموع جماعيا بانفلاقات طبقية مبتدعة قسرا . ينبغي مداراة التقاليد الثقافية ، وعدم مصارعة الاسلام ، بل العمل تدريجيا على «نزع العصبية» . لقاء هذا سنجد في مثقفيه (بما فيهم «الاكليروس» الاسلامي الاصلاحي) كادرات ذات قيمة عليا للدعاية بين

الجماهير الآسيوية (١) .

ان أطروحات سلطان غالييف قد أدينت بسرعة ، وارغم على معارضة سرية لم تكن مريحة بالطبع . ان ستالين ذاته ، مفوض القوميات في البدء، المتنبه لهذه المشكلات بصفته جيورجياً ، هو الذي سينظر قضايا شعوب الاتحاد السوفياتي المتخلفة (٢) . والحصيلة هي نظريـــة هزيلة مقصورة تقريبا على طرح الثقافات ذات المضمون الاشتراكي والشكل القومي . ان ايديولوجية صراع الطبقات ، المرتبطة بالتقدم الاقتصادي والثقافي بمساعدة (او تحت قيادة) الاخ الروسي الاكبر ، تكفي لاثارة الكثير مـــن الحماس والاخلاص في المناطق المتخلفة من الاتحاد السوفياتي . لقد جرى في بعض الفترات ، وخاصة اثناء الحرب ١٩٤١ ــ ١٩٤٥ ، الاستنجاد بالايديولوجية القومية لسد ثغراتها . وظهرت أخطار هذا الطرح بسرعة ، وهي الاخطار المتوقعة في كل حال منذ البدء . **ولكـــن قوتها التعبوية القابلة للافادة اذ ركزت بشكل ملائم** ، تظهر تماما مـــن هنا التذبذبات ، والتبدلات فـــي الايديولوجية السوفياتية حول هذه النقطة (٣) .

ويهتم الشيوعيون في المستعمرات ، والبلدان التابعة ، قبل كل شيء بالمشكلات الاستراتيجية التي يناقشها ويقررها الكومنترن من عل . وفي المقام الاول مشكلات التحالفات . أينبغي ان يتحالف الشيوعيون او لا مع البورجوازية القومية ، القوة النشطة في مقارعة العدو المشترك ، اي القوى الامبريالية الغربية ؟ وبالتلازم ، أينبغي تمرير المطالب القومية قبل النضال الاجتماعي او لا ؟ وبغياب بروليتاريا صناعية قوية (عدا بعض الاستثناءات)، أينبغي الاعتماد على الفلاحين ، والى اي حد ؟ أينبغي لهم بعد انتصارهم المحتمل ان يتصوروا فترة من السيطرة المشتركة مع البورجوازيـــة (او بالاحرى مع الزعماء القوميين) ، وبشكل عرضي تحت هيمنة هؤلاء ، او العبور المباشر الى صراع الطبقات وفقا لمخطط الثورة الدائمة ؟ او ان يأملوا

---

١ ــ ان المؤلف الاساسي هو كتاب اسكندر بنيغسن وشانتال كلكجاي ، الحركـــات القومية لدى مسلمي روسيا . ١ : «السلطانغالييفية في تتارستان» .

٢ ــ انظر نصوصا متنوعة له جمعت على مرار في مجموعات كتلك المسماة : الماركسية والمسألة القومية والاستعمارية . باريس . المنشورات الاجتماعية ١٩٤٩ .

٣ ــ انظر مقال أ. بنيغسن المشار اليه اعلاه ص ١٤٧ .

العبور دون انتقال ، الى نظام بروليتاري يهيمنون عليه ؟ لقد كان الامر باختصار يتعلق بالمشكلة القديمة التي كانت تنطرح في بداية القرن على الاشتراكية ـ الديمقراطية الروسية بالاضافة الى مقوّم ingrédieur الصراع الملحق الذي ينبغي شنه ضد السيطرة الاجنبية حالاً الى حد ما ، محل مشكلة النضال ضد الاوتوقراطية القيصرية ، بما ان هذين النضالين يمكن ان يقدما قاعدة تفاهم مع البورجوازية او جناح منها (يجب تحديده).

انطلاقا من هذه المشكلات الاستراتيجية ، في الاساس ، يحدث احتمالا مسيّر خفي وبطيء للايديولوجية .

ونلقى غالبا من جديد في شيوعية المستعمرات ، اعترافا بقوة الايديولوجيات القومية والدينية في نفوس الجماهير . هذا الاعتراف قد يؤدي الى مراجعة عملية للمقولة الماركسية الكلاسيكية حول العبور الى الثورة الاشتراكية بالفعل الخاص لبروليتاريا مجتمع صناعي ، من حيث هو قابل للتطبيق على البلد المعني . غير ان الشيوعيين عامة لا يستنتجون من ذلك وجوب إرجاء الثورة الاشتراكية حتى لحظة تصنيع مكثف يولد طبقة عاملة متقدمة . انهم يفضلون ـ بالاتفاق مع أحكام ستالين والكومنترن ـ الاعتماد على استبدال هذه البروليتاريا الاصلية الغائبة «بمساعدة» البلدان الاشتراكية التي تدفع الى السلطة حزبا شيوعيا قبل الاوان . يفترض في هذا ان يمثل طبقة عاملة غير موجودة يجتهد في خلقها بعد (وليس قبل) النصر . وقد يعتمد في بعض الفترات ، وفي بعض البلدان، على نصر مسبق للبورجوازية القومية المرتبطة بالفلاحين المحليين على الامبرياليين وحلفائهم الاصليين ، حيث ان هذا النصر يفتح الطريق لتأثير متزايد للشيوعية ، ولتكوين طبقة عاملة تستند اليها . ان فكرة ثورة فلاحية ذات اهداف اشتراكية مباشرة يقودها حزب شيوعي ، وهي الفكرة التي رفضتها الارثوذكسية الشيوعية ، لم تظهر تقريبا الا لدى ماو ، الذي كان على احتكاك مع فلاحي هونان في ١٩٢٥ ـ ١٩٢٧ . ولكن الامر كما اظهر ستيوارت شرام يتعلق بتنظير مجدد ، أقل مما «بمرافعة حارة من أجل استغلال الطاقة الثورية الكامنة في الارياف» لدى شاب مفعم بالحرارة الثورية .

ان شيوعيي المستعمرات اعتادوا النظر كغيرهم ، الى الصراع الاجتماعي الداخلي والصراع القومي كأداتي الثورة العالمية . وكان الاول يتقدم على الثاني او العكس وذلك وفق قرارات موسكو الاستراتيجية . ولكن أخطاء

التقدير لدى الكرملين حول الشروط المحلية ، والتوجيهات غير القابلة للتطبيق ، او الكارثية ، التي كان يقدمها غالبا ، فعلت الكثير من اجل دفع القادة المحليين الاكثر نباهة وفرادة فكرية وجرأة الى دراسة الحقائق القومية عن كثب (كتان مالاكا في اندونيسيا منذ العشرينات) . ان الاحزاب الشيوعية في الحواضر الاستعمارية غالبا ما كانت تحاول ابقاء الاحزاب الشيوعية في المستعمرات تحت سلطتها ، ملحقة أهدافها الخاصة بأهدافها هي تحت تأثير رد فعل تنظيمي عادي ، كمعبرة عن مصالح الجماعة التي تمثل ، اي الطبقة العاملة للبلدان الاستعمارية ، من هنا مصدر كثير من التوترات ، (كانت الاحزاب الشيوعية بالمستعمرات تلقى في الغالب دعما من موسكو خلالها . هذه التوترات أدت بالقادة الشيوعيين في المستعمرات، كردة فعل ، الى اعطاء الاولوية الى الاهداف القومية ، مجتهدين عامة في تصورها بالعلاقة مع اهداف الحركة عالميا . ولكن بما ان هذه الاهداف بعيدة ، فغالبا ما كان الاحد يعود عمليا الى قومية حقة . ان طلقات الانذار لدى الاحزاب الشيوعية في البلدان الاستعمارية (كطرد عمر اوزغان في الجزائر) ، او لدى الكومنترن (الموقف مع تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧) نجحت في اعادة الاحزاب الشيوعية في المستعمرات الى الخط ، وغالبا مع إضرار عظيم بها . مع احتمالات دفع شخصيات قوية الى ترك الحزب . ان مثلا ساطعا عن العبور التدريجي للخط يقدمه الباري (الحزب الجمهوري الاندونيسي) الذي اسسه تان مالاكا عام ١٩٢٧ والذي كان في البدء منظمة لاشيوعية ، معدة لتكون نواة تنظيمات قومية جماهيرية ، ولكنه عبر اكثر فأكثر الى مواقع شيوعية قومية . وقد توصل الى التصدي لسياسة الب. ك. إ. (الحزب الشيوعي الاندونيسي) وبناء استراتيجية وتكتيك مستقلين عن الاستراتيجية الشيوعية العالمية مع بقائه أمينا للايديولوجية الشيوعية . أن الشيوعيين ، وفقا لمثل تذكرة الاحزاب الشوعية المختلفة غالبا ، يتجندون من بين اللاشيوعيين . ان اسباب الانخراط في الحزب الشيوعي متنوعة جدا . ففي البلدان المستعمَرة والتابعة ، كان ذلك في الغالب تعبيرا عن السخط على حالة التبعية لبلد المنخرط، اكثر مما كان نقمة على الظلم الاجتماعي الداخلي . هذا اذا لم يكن هذا ملتزما بقومية صرفة ، فذلك لانه كان يضع النضال من اجل الاستقلال في سياق نضال اوسع من اجل تحرير الانسان ، ولكن الحافز القومي كان يمكن ان يصبح أولويا خاصة اذا اكتشف ان حوافز كتلك لم تكن غائبة عن الافكار القائدة لدى شيوعيي

البلدان المتطورة التي كانت تموهها (عن وعي او لاوعي) في مصالح عامة للحركة . مع ذلك فان الشيوعيين عامة قد ظلوا ممتنعين على الفكرنة القومية الصرفة ، مؤكدين ابدا ان الاستقلال القومي ليس كافيا ، وان نضالا داخليا هو ضروري ، او قد يصبح ضروريا في لحظة معيئة .

بالاضافة الى ذلك كان الشيوعيون ، رغم الثورة الداخلية التي تمثلت باعتناق الماركسية ، مفعمين غالبا بأفكار مسبقة تعود الى الثقافة القومية التي كونتهم ، وكذلك الاوضاع الخاصة لبلادهم . ان درجة تشبعهم بالثقافة القومية كانت متفاوتة على كل حال . ومنهم من كان يجحدها او يجهلها ، او حتى أن يقابلها بردود فعل شديدة العداء . ينبغي على كل حال تمييز العناصر المختلفة في هذه الثقافة ، التي كان بامكان البعض ان يفعل بها دون الآخرين . هكذا كانت تتسرب الى الايديولوجية الماركسية عناصر من ثقافات قومية متنوعة ، وعناصر مشتقة من الوضع الخاص لبلد معين، او من الوضع العام للبلدان المتخلفة . ان دور هذه العناصر على كل حال، غالبا ما كان عامل تقوية بعض اتجاهات الايديولوجية الماركسية تجاه اخرى . هكذا دفع إرث النظرية الصينية القديمة حول التوتر الدائم بين، يين ويانغ ، والايديولوجيات المضادة للكونفوشية (الطاوية، وخاصة البوذية) والوضع المتخلف للصين (المشترك لدى كل البلدان المتخلفة) بالاضافة الى التنافر المخيف بين التطلعات الشعبية والوسائل الموضوعية لارضائها، هكذا دفعت الشيوعيين الصينيين الى الالحاح على الطابع الجدلي الاكبر للواقع (١) . ولكن لا يحمل هذا كله الا نغمات مختلفة الى شيوعيي المستعمرات على خلفية قبول أسس الايديولوجية الماركسية .

من جهة أخرى ، وفي الكثير من الحالات ، على الاقل ، اندفع الاشخاص الاكثر فرادة وجرأة بين شيوعيي المستعمرات الى أن يجعلوا من الصراع القومي ، الذي أهملته الايديولوجية الماركسية ، المادة الرئيسية لتأملاتهم . لقد سيقوا الى تقويمه الى الحد الاعلى . وذلك لدرجة وضعه

---

١ ـ انظر خاصة انريكاكوللوتي بيشل ، الثورة غير المنقطعة ، التطور الداخلي والمنظور الاممي للثورة الصينية ، تورينو ١٩١٢ وستيوارت شرام ، وثائق حول نظرية «الثورة الدائمة» في الصين ، الايديولوجية الجدلية وجدل الواقع في الصين ، باريس لاهاي موتون ١٩٦٣ ، وكذلك مقدمة الاخير لمجموعة نصوص ماوتسي تونغ .

في المقام الاسمى ، الذي تمنحه الماركسية الكلاسيكية لصراع الطبقات ، بمماثلتهم تقريبا بهذا ، وبربطهم ، كما فعل القوميون ، الاضطهاد الداخلي بالاضطهاد الخارجي ، حيث ان المضطهدين الداخليين كانوا فقط اعضاء طبقات محصورة جدا تابعة للاجنبي . وهكذا كنا نقترب من فكرة الامة البروليتارية (التي طورتها الايديولوجية الفاشية) . وكان هذا الاتجاه ، في بعض الفترات على الاقل ، مدعوما باستراتيجية الجبهة الموحدة ، التي نادى بها الكومنترن ، ولكن كان ثمة اتجاه ثابت لجعل الفهم الاستراتيجي لفترة معينة يصب في فهم ايديولوجي يعطي نوعا من الاساس الدائم للتحالف المتصور . كان هناك محاولات على الاقل لتخطي مفهوم البروليتاريا بقصد تشكيل كتلة اكثر اتساعا ، في طبقة مضطهَدة .

كذلك كان بالامكان اعطاء الصراع القومي دورا قصويا ليس على المستوى المحلي فحسب بل على صعيد عالمي . ان نضال الشعوب المستعمَرة والتابعة قد يكون له في اطار النضال العالمي ضد الرأسمالية، لا دور تابع لدور البروليتاريا الغربية ، والبلدان الاشتراكية ، ولكن له دور أهم من ذلك بكثير ، وذو أولوية . اننا نعود لنلتقي مجددا أفكار سلطان غالييف ، التي فصَّلها في المؤتمر الثاني للاممية الشيوعية (١٩٢٠) الهندي م.ن.روي والهولندي سنيفلييت . لقد أعلن روي ان «مصير الحركة الثورية في اوروبا يتعلق كليا بمجرى الثورة في الشرق (١) » . ولقد رفض لينين هذه الافكار باسم المغالاة رغم الاهمية التي كان يعلقها على الثورة في المستعمرات . ولم تعاود هذه الافكار الظهور الا بعد وقت طويل على يد الحزب الشيوعي الصيني تحت تأثير نزاعه مع توجه الحزب الشيوعي السوفياتي ، وتحت تأثير نمو الحركات القومية الماركسية والمتمركسة في العالم الثالث دون ريب .

ان التأليف الايديولوجي الاكثر اثارة في شيوعية المستعمرات هو بالطبع الايديولوجية الماوية . ان طابعه الفريد ينجم عن تلاقي عوامل متعددة نادرة ، عوامل جغرافية ، وسكانية ، كانت تدفع بعيدا عن السوط الستاليني فريق ماو الذي يتبعه عدد عظيم الاهمية من المنضمين المحليين، وشروط عديدة خاصة بالثورة الصينية ، ووضع الحركة الشيوعية بعد موت

---

١ – راجع الماركسية وآسيا ١٨٥٣–١٩٦٤ نصوص ترجمها وقدمها ستيوارت شرام وهلين دنكوي ، باريس . أ. كولن ١٩٦٥ ، ص ١٩٩ .

ستالين وخيارات الحزب الشيوعي السوفياتي ، واهمية الإرث الثقافي الصيني، وأخيرا وليس آخرا الاصالة الذهنية والجرأة والقوة في فكر ماو. يحسن الرجوع الى كتب س. شرام ، وإي كولوتي بيشل من أجل تحليل مفصل لهذه الايديولوجية ومنابعها .

ان القيمة الاساسية للايديولوجية الماوية هي ألانسان . ان هـــذه لأيديولوجية أنسنية humaniste ، لا قومية ، ولا دينيـــة . ان المهمة الاساسية المطروحة على الذين يتبنونها هي دائما تحرير الانسان من السلاسل المادية ، والفكرية ، المرتبطة بالملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، والتي يفترض بالالغاء الجذري لهذه الاخيرة ان يلغيها ... على المـــدى الطويل على الاقل وهذا تحديد مهم ، وجديد . ان التحالف الذي سيقضي على ألرأسمالية هو ذلك الذي حدده لينين حوالي عام ١٩٢٠ : الـــدول الاشتراكية ، وبروليتاريا البلدان الرأسمالية المتقدمة ، والجماهير المتألمة في البلدان المتخلفة التي تستغلها الرأسمالية الامبريالية (او ما دعاه، توينبي باختصار ، البروليتاريا الخارجية) . وهذه الاخيرة هي العنصر الحاسم . ان الحد الاعلى من الامثلة idéalisation يختص بها بالتالي .

ولقد اضاف الاشتراكيون الديمقراطيون ، ولينين ، الى الرؤيـــا الماركسية لشفافية الممارسة البروليتارية المتصلة مباشرة بالنضال ضـــد الرأسمالية وبالبناء الاشتراكي ، فكرة تنظيم الحزب ، مع النكران الكامل والجذري لاحتمال استقلاله عنها ، ومفترضين انه ينقل دون تشويه، الدفع الناجم عن الممارسة وعن تطلعات البروليتاريا . وكذلك فقد أنكرت تماما مقولات استقلال ايديولوجية الحزب ، وبروليتاريا بلد معين الخاصة ، بفعل شروطهما الخاصة ، تجاه الايديولوجية المكونة نظريا من قبـــل الشرط البروليتاري عامة . وكذلك فعالية الايديولوجيات القومية الناشئة عـــن الوضع الخاص لكل شعب ، او قوم ، متصورين كليا . ان الايديولوجية الماوية تنزع بالمقابل الى اعادة الاعتبار الى مقولات الاستقـــلال النسبي ، والفعالية الخاصة لهذه الاصعدة المختلفة : التنظيـــم ، والايديولوجية ، والقوم (١) ، دون تنظيرها دائما . انها مسوقة الى ذلك ، في موضوعـــة

---

١ ـ اسمح لنفسي ان اشير هنا الى مقالي القصير : «ماو التحريفي» (في جريـــدة لوموند عدد ٦٨٣٦) وأن اميدكم بصورة أعم الى النص الذي اطور فيه قليـــلا الاشارات التخطيطية للمقطع : «السوسيولوجية الماركسية والايديولوجية الماركسية» (ديوجين عدد ٦٤ ، ١٩٦٨ ص ٧٠-١٠٤) .

الامة ، انطلاقا من ملاحظة تصادم المصالح القومية بين الدول الاشتراكية .
اما فيما يتعلق بالحزب ، فان ما يثير هذه المشكلة يعود الى الصراعات بين القادة الصينيين ، والى الاعتماد على كوادر الحزب الشيوعي الصيني من اجل التقدم باتجاه سيطرة البيرقراطية . ان ماو يرفض التسليم بهذه الظاهرة ، والتسليم بحتميتها (اي انه عمليا يرفض فكرنتها ، وهو ينفيها، ويحوّل البيرقراطية الى مجرد جهاز يترجم ارادة البروليتاريا) . انه يتميزها ويناهضها ، لانه يستمر امينا لارادة التحرير الجذري للانسان ، التي هي قاعدة الايديولوجية الماركسية . انه يخوض معركته لاسباب شخصية بلا شك ، ولكن لانه يعتبر ان ذلك ممكن ايضا . ان هذا التقدير ينجم عن تفاؤل كامل بامكانية تغيير الانسان ، ليس بتغيير البنى الاجتماعية فحسب ، وهذا يبدو غير كاف ، ولكن بمقادير ملائمة من الاقناع ، والاكراه المفهوم ايضا كدافع اساسا للاقناع . ان هذا التفاؤل الاساسي يمكن ارجاعه اذا شئنا ، وربما في آن معا ، الى ماركس ، وكونفوشيوس . ان الاعداد لرؤيا النضال الضروري في أطار المجتمع الاشتراكي يمكن نسبه الى فهم جدلي عام للواقع يمكن ان يجد جذوره عند هيغل عبر ماركس كما في التقليد الايديولوجي الصيني . ليس من المستحيل على كل حال ان تكتشف نقاط التقاء بعيدة اذا اخذنا بالحسبان الإرث الغنوصي (١) لدى هيغل . ان الارادية القوية في اساس المشروع الماوي الداخلي ، المصممة للتحكم بالتطور «الطبيعي» للاشياء ، تستطيع أيضا ان تلتمس سلفا في التقليد الصيني ، كما في التقليد الاوروبي ايضا .

ان فكرة الفعالية المستقلة نسبيا للمستوى الايديولوجي هي الاقل تنظيرا صراحة .

ان الارتباك الناجم عن الهجوم على البيرقراطية ، وعن التسليم الضمني بضرورة وجود بيرقراطية ، ورفض اعتبار البيرقراطية طبقة مستقلة ورفض العودة بالتالي الى اعتبار التفسير الماركسي الوحيد الجانب للاستغلال بالسيطرة بواسطة ملكية وسائل الانتاج ، لتسقط في تفسير اخلاقي «نزاعات» وتناقضات موجودة في المجتمع الاشتراكي . من البديهي ان يقدم التقليد الصيني منابع لامتناهية لتفسير من هذا النمط . ولقد كانت النزعة

---

١ ــ الغنوصة هي نزعة فلسفية لاكتناه الاسرار الربانية . ــالمترجمــ

الاخلاقية اغراءاً دائما للشيوعيين الصينيين ، يشهد على ذلك خصم ماو ذاته ، ليو شاوشي .

٥ ـ القوميات المتمركسة .

ان القومية هي بداهة الايديولوجية السائدة لعالم تتحكم به مشكلة استعادة حرية التقرير القومي . ان لها أشكالا متعددة بدرجات مختلفة جدا من التكوين الايديولوجي . يجب ان نلاحظ تماما ان كل ايديولوجية قومية للعالم الثالث في عصرنا تتجه بنيويا الى ان يكون لها في آن معا أبعـــاد سياسية (مثال الوحدة الاعلى ، او اعادة التجميع القومي بعد الاستقلال)، واقتصادية (مفهوم الاشتراكية اي الرفاه للجميع دون امتيازات مفرطة) ، وثقافية (تمجيد الثقافة الخصوصية) . ان كل ايديولوجية تتجه الـــى تضخيم فضائل الهدف ، الذي تصبو اليه ، وأداة تحقيقه الى الحد الاعلى. فخلال النضال من اجل الاستقلال ترسم لوحة خيالية رائعة عن الدولة المستقلة الآتية التي ستحل كل المشاكل . وغالبا دونما توضيح طريقة حل هذه المشاكل . كذلك يجري تمجيد الاداة الفاعلة للنضال من اجـــل الاستقلال اي الشعب المستعمَر او التابع ، وذلك دون حدود . ويصل الامر الى حد المديح التعظيمي في تأكيد قيمته الرفيعة التي ينكرهـــا المستعمِر . وتمجَّد ثقافته الماضية حيث تقوم اعادة اكتشاف مآثرها ، وانجازاتها . وفي مرحلة النضال حيث تتم تحالفات بين الفئات القومية المختلفة ، تنبعث مفاهيم ، كالزنوجة ، والعروبة ، تكثف كل الفضائـــل الغابرة والكامنة ابدا لدى الشعوب المعنية . ان الجهد من اجل «نـــزع الاستعمار عن التاريخ» يترافق باستعادة قيم حقيقية ، او أسطورية مـــن الماضي . هكذا جهد الشيخ انتاديوب في محاولة تجيـــير حضارة مصر القديمة للزنوجة (١) .

ان الايديولوجية الدينية تستعاد ، كقيمة ثقافية ، قومية ، خاصة .

---

١ ـ الشيخ أنتاديوب ، الاقوام السوداء والثقافة ، باريس ، المنشورات الافريقية١٩٥٥ (= الحضور الافريقي) .

لا شيء اكثر تضادا مع الروح الدينية الشرعية الا هذه الارادة في اتباع عقيدة، (اي مبدئيا حقائق هذا العالم والعالم الآخر) ، وطقسية ، (اي مبدئيا خدمة تريدها الالوهة) فقط كعلامتي تأكيد قومي . ان اللاهوتي الكندي و.ك. سميث يطلق صيحة تعجب قائلا : «هؤلاء الناس يعتنقون الاسلام ، ولا يؤمنون بالله» . مع ذلك فان هذه ظاهرة شائعة (انظر مثلا القومية الصهيونية) . انها تعيد البعض الى ايمان حقيقي ، او تزيد آخرين تمسكا فيه . ولكن الايمان المؤكد بهذا الشكل غالبا ما يبقى سطحيا .

ولكن فيعصرنا تتأثر حتى الايديولوجية القومية الصرفة بالماركسية. ان الحركة الماركسية تقدم لها مثال حركة ايديولوجية حديثة غير دينية (والحركات القومية ليست كذلك الا لانها لا تطرح في خاتمة التحليل اهدافا دينية) مع تمجيد اخلاقي للنضال المكافح ، وتصور فاعل متفائل و«طوباوي» (بالمعنى المانهايمي) الى جانب وصفات تنظيمية مجربة، وتحالف ضد العدو الرئيسي . بالاضافة الى ذلك تقدم الماركسية ، على الاقل ، فكرة ضرورة النمو الاقتصادي من اجل الاستقلال السياسي ، والنمو الثقافي، انها تضمن برنامجها الايديولوجي المطروح على الجماهير مفهومها في خلق مجتمع دون امتيازات ، توجزه كلمة «اشتراكية» .

ان القومية الصرفة نادرا ما تكون دون تمايز داخلي . ولكن النصر الجزئي ، او الكلي ، يزيد دائما من حدة هذا التمايز .

ان جناحا محافظا او رجعيا يعلن اغتباطه بالاستقلال ، ولكنه بالمقابل يعمل على استمرار الوضع القائم من خلال تعبئة ايديولوجية ، داعيا الى نظام اخلاقي ، لتكريس المجتمع بما هو عليه . ان هذه الدعوة تتمثل غالبا «كطوبى» جديدة ، نموذجها آتٍ من الماضي : العودة الى القيم الغابرة ، التي تفرضها «المادية الحديثة» . فالارادة تنصبّ على اعادة الثيوقراطية الاسلامية مؤمثلة idéalijés ، والعودة الى الهندوسية الصرفة، الخ.

ان هذه الايديولوجيات غالبا ما تكون معادية للاجانب ، متشددة مع الاقليات ، التي لا تلتزم بالعقيدة التي ترجع اليها تلك الايديولوجيات . انها تحاول أحيانا ان تحافظ على المناخ «الطوباوي» بمطالبها الخارجية ، (المطالبة المراكشية لموريتانيا مثلا) ، ولكن الكل يتعلق بالامة التي يجري التعبير عن الانضمامية (١) على حسابها . ان الاكثر قدما بينها كانت تربطه وشائج بالانظمة الفاشية ، التي كانت تشاركه في طقوس العبادة لدولة قوية ، تنشر ، وتفرض ايديولوجية شمولية ، وتحافظ على الانغلاقات الطبقية ، ولكن لا تتسلح مع ادنى معارضة . ولا تسمح اي منها بأية

تناقضات عدائية (حسب تعابير ماو) بين الطبقات التي يُنكر حتى وجودها. فالاشتغال المتناغم امر مفترض ، واولئك الذين يفضحون انعدام التجانس يسحقون سحقا ... اما على الصعيد الخارجي ، فتبحث هذه التيارات التي تجاهر بعدائها للشيوعية ، عن مساعدة الولايات المتحدة وغالبا ما تحصل عليها .

ويتالف الجناح التقدمي من افراد ، وجماعات قد تأثرت من البدء بالماركسية ، او الاشتراكية ، ومن آخرين التزموا بها .

ان الاولين يريدون دائما قومية تضع في مقدمة اهدافها خلق مجتمع قومي عادل ، واكتشفوا مبكرا احتمالات استعباد اقتصادي قد تلي قمعا سياسيا ، واعتمدوا على مشاركة الجماهير في الثورة القومية ، وتوقعوا الصراع ضد اصحاب الامتيازات في الداخل ، وسعوا نوعا ما الى التحالف مع الحركات الاشتراكية ، والى المساهمة في النضال ضد الامبرياليات الغربية . لقد كان من ضمن هؤلاء بورجوازيون، كسوكارنو ، وبروليتاريون، كمصالي حاج . ان موقفهم تجاه الاممية الشيوعية كان متراوحا ، متذبذبا، حسب الحالات والظروف . لقد خلقوا احيانا ، كما هي الحال مع البعث السوري ، تنظيما يهدف بالضبط الى تحديد اشتراكية قومية غير شيوعية. وقد تطوروا بشكل مختلف . ان ايديولوجياتهم هي غالبا وخاصة في البدء في مرتبة تكوين ضعيفة . انهم يجهدون في اعطاء لون قومي للاشتراكية، مكتشفين لها سوابق في التراث المحلي ، في الجماعات القروية ، وتبادلها المساعدة داخليا (الغوتونغ دو جونغ في اندونيسيا ، الخ) ، ولكن دون اعطاء اي صدى رجعي لهذا الاذكار . ويتعلق الامر باحياء تقليد ما لتلاؤمه مع شروط عصرية ، لا العودة اليه ، والوقوف عنده . تبقى الامة مع ذلك القيمة الاسمى عموما . من هنا محاولات مسك العصا من الوسط عند الاقتضاء محاولات توازن في التعاون مع الشيوعيين ، والرجعيين على حد سواء . ان هذا التوازن خطر ويختل احيانا ، وعموما لصالح اليمين ، وليس ذلك بدون تدخلات خارجية تدفع في هذا الاتجاه . ثمة آخرون يلتقون بهذا التيار انطلاقا من وضع اولي حائر ، كما كان الحال مع الضباط الاحرار المصريين ، والكاستروبين الكوبيين . تلك هي مشكلات اتباع طريق مستقل حقا مع اقتصاد ليبرالي وسياسة لين تجاه الولايات المتحدة ، التي تدفعهم في هذه المسالك . انهم يخطون بعيدا تقريبا ضمن هذا التوجه . ان اولئك الذين لا يجتازون قط الخط الفاصل عن الماركسية ينبنون

ايديولوجيات قومية من النموذج المطروح اعلاه . ان الناصرية هي خير مثال في هذا المجال . انها تعين الحدود التي لا تريد ان تتخطاها ، في اتجاه ما او في آخر ، بالنعوت التي تلصقها بتعبير «اشتراكية» . ان تعبير «علمية» يجابه (ضمنيا) تعبير «اسلامية» ويعني رفض العودة الى الشريعة الدينية الاسلامية كمجتمع مثالي ، ويعمده الرجعيون لهذا السبب «اشتراكيا» . وتعبير «عروبة» يعني رفض تبني الشيوعية المؤسسية ، كمثال اقتصادي وسياسي في كل المجالات ، مع استلهامها عند الاقتضاء .

ويلحق بهذا التيار ايضا الشيوعيون ، الذين جعلهم العمل المراسي يكتشفون قوة الايديولوجية القومية ، بوجهيها ، السياسي ، والثقافي ، وكذلك الذين تحرروا من وهم خط الكومنترن (او من خط الاممية التي تلته) وتجاوزوا الخط مكرسين انفسهم هراطقة . انه لنادر مع ذلك ان يلتحق هؤلاء بالاساطير الثقافية ، وبالايديولوجية الدينية ، التي يثمنها الايديولوجيون القوميون غالبا ، حتى عندما يلحون على ملاءمة مداراتها ، واستعمالها باسم «علم النفس الاجتماعي» (عمر اوزغان) . انهم احتفظوا من تكوينهم الاول ، بواقعية صلبة ، وقدرات تنظيمية في آن معا . ان فهمهم للقومية يحتقر عموما الاساطير ، مركزا على النضال من اجل الاستقلال ، وابعد من ذلك ، النضال ضد الامبريالية .

هكذا تبتدع قومية متمركسة ذات ملاحن لامتناهية . ان هـــــذه القومية تتجه بعد نيل الاستقلال ، الى التشبع اكثر فاكثر بالماركسية ، بمقدار ما يدفع الفريق الحاكم اخلاصه للاهداف الاولية ، وتشدده القومي تجاه أساليب السيطرة الاستعمارية الجديدة ، والظروف ، والامزجة ، نحو توجه مضاد للامبريالية جذري (انظر أدناه) . انه مسوق الى فضح الرجعية الداخلية ، التي تتوجه نحو القوى الغربية ، وخاصة نحو الولايات المتحدة، والتي تجد نفسها، من جهة أخرى ، مدفوعة بالضرورة الى استعمال قصوي لاساطير القومية الصرفة ، الدينية ، والثقافية ، ينبغي ان يكافح استعمال هذه الاساطير ، وهذا يقود احيانا الى مكافحة الاساطير بذاتها ، كتغطية ايديولوجية لارادة الوصول الى مجتمع امتيازات ، في ترابط مع المراتبية العالمية للقوى وهيمنة المجتمع الراسمالي الاميركي . ينبغي ان يبذل وسعه كي يتهم هو الآخر كبانٍ لمجتمع بيروقراطية (عسكرية) ذات امتيازات . كل ذلك يدفع في اتجاه التحالف مع كتلة البلدان الاشتراكية فـــي الخارج ، ونحو الاستعمال المكثف لوصفات الايديولوجية الشيوعية ، المعتادة منذ زمن

طويل على القتال على كل الجبهات .

رغم تلاقي الايديولوجيات يبقى ثمة انفلاق ظاهر عموما بين أفكار الجماعات ، التي بقيت مشدودة الى الشيوعية المؤسسية (وحتى غالبا أفكار تلك التي خرجت عنها) وأفكار الجماعات القادمة من اجواء ايديولوجية اخرى . ان المثال الاعلى الشمولي للنضال الاجتماعي الاممي هو نقيض المثال الاعلى الذي يعطي للامة القيمة الاسمى . ان المفارقة واضحة في مقطع من «فلسفة الثورة» لدى عبد الناصر ، ذلك الذي يبدو الاكثر تأثرا بالضبط بالفكر الماركسي .

كتب عبد الناصر يقول : «ينبغي ان يمر كل شعب بثورتين» : ثورة سياسية ، يحددها كتحرر من السيطرة الاجنبية ، وثورة اجتماعية . هذه الاخيرة تكمن في صراع طبقات بغية تأمين «العدالة لابناء وطن واحد» . ولكن ، بينما تفترض الاولى وحدة كل عناصر الامة ، وتنمي المحبة المتبادلة، والاخوة ، والاخلاص الكلي ، في خدمة الهدف المنشود ، والتفاني البطولي، تبدو الثانية كضرورة كئيبة ينبغي ان يخضع لها المصريون . انها «تقلب القيم (الراسخة) ، وتزعزع المعتقدات المتلقاة ، وتعني صراع ابناء الوطن الواحد كأفراد ، او كطبقات ، وهيمنة الشقاق ، والشك والكراهية ... والانانية» (١) . ان عبد الناصر ، اضطر الى التسليم بضرورة صراع اجتماعي داخلي ، لا يرى فيه الا حتمية مزعجة ستكون سببا لنمو الغرائز السيئة . ان الخير هو في الوحدة الوطنية ، والشر يكمن في الانقسام . هذا بالضبط نقيض الرؤيا الماركسية . اذ ان هذه ترى ان النضال الداخلي هو الظاهرة الصحية ، وهو الذي ينمي الصفات الانبل . وعلى العكس فالصراعات الخارجية حتى من أجل التحرر ، وان كانت ضرورية (بشكل مزعج) انما تقسم بصورة مؤسفة الشغيلة بينما المطلوب هو ان يتحدوا (يا عمال العالم اتحدوا !) ، وتنمي الغرائز الانانية للجماعة الماقبل التاريخية، وتدفع بالبشرية القهقرى . ان هذا الانفلاق الاساسي يستمر ، وان دون صياغة ، حتى حين تتلاقى الايديولوجيات والسياسات ،

---

١ ــ عبد الناصر ، فلسفة الثورة . القاهرة ، دار المعارف ١٩٥٤ ، مجموعة «اخترنا لك» ٢٣ ، ص ٢٦ .

٥ ـ القومية الماركسية
والراديكالية المعادية للامبريالية

ان بناء مجتمع مستقل ، حيث تكون قد تحققت في الظاهر على الاقل الاماني القومية ، وحيث تهيمن الطبقات القديمة ذات الامتيازات ، والطبقة البيرقراطية الجديدة ، انما يدفع ـ وقائيا احيانا ـ الى ظهور ايديولوجيات رفض داخلي، تعتمد بالتالي بصورة مباشرة اكثر على الماركسية الكلاسيكية. انهمن الطبيعي انيكون الملتزمين جزئيا من اولئكالذين تكوّنوا داخل الحركة الايديولوجية الشيوعية ، الافضل اعدادا لصياغتها ، او لقبولها .

ان هذه الايديولوجيات تعترض على الدولة القومية . وتجذب كل اولئك الذين تخيب أملهم فيها والذين لا ينقادون للقبول بها املا في جعلها تتطور من الداخل، او لدورها الايجابي في النضال الخارجي ضد الامبريالية والاستعمار الجديد ، أو بسبب علاقاتها بالمعسكر الاشتراكي . انها تقدّر ان الوقت قد حان لتحريك آلية الثورة الدائمة . انها حذرة تجاه الاساطير القومية وكل الاساطير التي تعتمد على القيم القديمة، وخاصةالقيم الدينية. انها تشترط قطيعة جذرية مع الماضي . وتولي الثقة في الداخل لطبقة قومية محرومة ، ولكن الكثير منها ما يزال يتردد في تحديد هذه الطبقة ، محصورا بين عقيدة الدعوة الثورية لدى الطبقة العاملة وغياب هذه الطبقة، او عدم تهيئتها الواضحة من اجل النضال المعني . ان المقصود بالامر هو قيادة الدولة ، ولكن يجري التردد في تحديد القيادة الجديدة بتعابير طبقية ، والاعتقاد بتغيرات في مناهج القيادة ، وكذلك التردد في تحديد مناهج جديدة ملائمة ، وحول طبيعة الضمانات المعدة لتجنب السقوط من جديد في أخطاء الماضي . ان الكثيرين يولون ثقتهم بلدانا يفترض ان تكون الثورة الاشتراكية قد انتصرت نهائيا فيها . كالاتحاد السوفياتي او الصين حسب الحالات ، وهي بلدان تقوم بتحديد الطريق التي يجب اتباعها على الصعيد العالمي . وحتى في حال نزع قيمة القومية المحلية ، فان النضال القومي يستعيد اهميته بالنسبة للشعوب المتخلفة والمضطهَدة والمستغلة على يد الامبرياليات الغربية ، وفي مقدمتها الامبريالية الاميركية .

ان البعض يخطو خطوة ابعد ، حين ينادي بوضوح بضرورة اعادة التفكير في الحزب من النموذج اللينيني ، وبأن الطبقات المختارة للثورة ،

قد لا تكون بالضرورة البروليتاريا ، في البلدان المتخلفة على الاقل . لا بل قد يذهب هذا البعض الى حد اتهام واضح لبروليتاريا العالم الصناعي . ان أشكالا تنظيمية اخرى ، ودعوة طبقات اخرى ، ضرورية للقيام بالثورة الحقيقية ؛ هذه‌الطبقات هي الفلاحون (انظر فرانز فانون) والبروليتاريا الرثة . ونلقى التصميم احيانا على تنظير ممارسة قديمة ، كالاصرار على دور المثقفين القيادي . ويجري الحذر ـ حسب الحالات بصورة غير متساوية ـ من الثورات التي قامت تحت راية الايديولوجية الماركسية اللينينية التقليدية . وتتوجب اذاً ثورة في الثورة . فبما ان البلدان التي انتصرت فيها الثورة تشهد عودة تكوّن آليات الاضطهاد وبما ان الذين يتبعونها في العالم الراسمالي يبدون ردود فعل اللامبالاة الراخية ذاتها تجاه الشعوب المستغَلة والمضطهَدة ، التي كانت ردود فعل البورجوازية ، ويبشرون بالصبر والاستسلام لتطور طويل كما فعلت البورجوازية ، فلأنها لم تتمسك بتبديل الانسان . وكانت الايديولوجية الماركسية تجعل منه مع ذلك واجبا وان لم تحدد ربما وسائل ذلك . لقد اخطأت في التشاؤم والسلبية والاستسلام تجاه ما كان يبدو لها الطبيعة الخالدة للانسان ، التي لم تكن تأمل تبدلها الا بعد تطور طويل يقال الان مبدئيا ، كما فعل ماركس احيانا ، ولينين عندما كان يكتب «الدولة والثورة» ، ان هذا التغير يجب الا يطرح بشكل لاحق الى ما لا نهاية له ، وانه يمكن ان يشرع به ، بل ويجب ان يبدأ ذلك في الحال . ان ارادية حادة تسقط كل الاعتراضات المرتكزة على الشروط الموضوعية وعلى الهوة المرعبة بين تطلعات شعوب العالم الثالث وامكانات ارضائها وعلى صعوبة تحديد هدف على المستوى العالمي ، ومجتمع أمم أشتراكية ، مكفول بنيويا ، ضد الاضطهاد والاستغلال من قبل واحدة لاخرى . تبدو ضرورة ضمان الحفاظ اللامتناهي على روح المعارضة الجذرية باللجوء المباشر الى الكفاح المسلح ، الى حرب الغوار الثورية . ان البؤس والآلام المعاناة منذ الان ستقي من السقوط مجددا في الاكتفاء الاناني ، وأن يكن ذلك لدى طبقة او شريحة ثورية وصلت الى السلطة .

ان هذا التيار لا يتمتع بالصبر طبعا تجاه الاساطير القومية الضيقة ، الماضوية او الدينية تجاه أنسنة بعض الايديولوجيين في مواقع السلطة ، عندما يبدو لهم ان هذا تعبير عن تطلع الى نزع التعبئة . انه يتاخر قليلا عند اشكال الوحدة السياسية وعند الخصوصية ، الا بمقدار ما يستطيع فضح الآثار المشؤومة للامبريالية الغربية على الثقافات الخاصة . ولكن

عنصر الثورة متصور على المستوى العالمي في مجموعة الشعوب المضطهَدة والمستغَلة بالاضافة الى الحلفاء الممكنين . وتبـدو ذات اهمية المحالفات الاخرى ، كمحالفة البروليتاريا الرثة الاميركية السـوداء ذات الاسـاس العرقي ، وكل تلك القوى المعارضة الداخلية ، مهما تكن غير مرضية فـي نظر المقاييس الماركسـية الكلاسيكية ، كالمثقفين ، والشبيبة الطالبية الثائرة، والهيبيين البوهيميين، الخ. ، اهمية تفضل اهمية التحالف معالبروليتاريا المكتفية في البلدانالراسمالية والتي تتجه الى التكيف مع استغلالالاخريات بالاتفاق مع بورجوازيتها .

ان الارض الخصبة لهذا التيار هي اميركا اللاتينية . ليس هنـاك اسطورة قومية ضيقة ، ولكن منذ زمن ثمة وعي لوحدة لاتينية اميركية تقع اجمالا فريسة الامبريالية اليانكية ، ونوع من اللامبالاة تجاه وحـدات سياسية خاصة . ان النضال من اجل الاستقلال «الحقيقي» الاقتصادي، هناك ، ابتدأ منذ زمن طويل ، وليس هذا النضال مرهقا بآثار الصراعات من اجل الاستقلال السياسي التي تم تخطيها وتجاوزها منذ زمن طويل . انه يصب مباشرة في النضال ضد الامبريالية الجذري بالنسبة لكل اولئك الذين لا يرتبطون بسياسة التعايش السلمي السوفياتية .

ان امثلة عامل النضـال ، اي مجموعة الشعوب المضطهَـدة والمستغَلة ، ينبغي ان تحصل في مستقبل سابق ، لان وعي الدور المسند اليها اغلب الاحيان ، لا يظهر بوضوح تام لهذه الجماهير المتألمة . من هنا على كل حال يتأتى تمجيد دور المثقفين في قسم لا يستهان به . ان هـدف النضال بالذات ، اذا كان مؤدلجا بداهة، فهو ليس مرسوما بوضوح ، بسبب صعوبةتخيل عالممساواتي منالامم التيحبتها الطبيعةذات الوزن النوعي قوة وغنى . هذا لا يمنع الافتراض في ان تصب الانتصارات المحتملة الجزئية في ثورة اشتراكية عالمية ، بصورة او بأخرى . يفترض ان تحل الاشتراكية كل المشكلات على المستوى العالمي .

اذا كان كل هذا بعيدا عن الوضوح ، فان العملية الايديولوجية التافهة، بالمقابل ، القائمة على تصوير «جهنمية» العدو الرئيسي ، متقدمة جدا . وان هذه الصورة تظهر بالعادة بشكل مبسط . ان العدو هو الامبريالية الاميركية بالتحديد وهي التي تشكل لوحدها ما يدعى «الامبريالية» بحـد ذاتها . ان العلاقات بين هذه «الامبريالية» في ذاتها ، والامبريالية الاوروبية القديمة ليست محددة بوضوح وثمة اختلافات تقدير حول هذا الموضوع.

ان المجتمعات الراسمالية الاوروبية التي فقدت الكثير من حدة تأثيرها القديمة على العالم الثالث ، على الاقل ، على صعيد العدوان السياسي ـ الحربي ينظر اليها كخاضعة هي الاخرى لهجمات نفس الوحش . وهناك محاولات دائمة للتقليل من شأن الاختلافات الداخلية في السياسة بين السلطات المحلية المختلفة والدولة الاميركية ، وذلك بقصد افتراض مشيئة واحدة ورأس يقود هنا وهناك عمل امتدادات متنوعة اميركية او اخرى . ويهمل بخاصة توضيح العلاقات المعقدة التي يمكن ان تنشأ بين اتجاهات اقتصاد متطور للتحكم بأشكال مختلفة بالاقتصاديات الاقل تقدما ، وبين الدولة التي يمكن للقوى الاقتصادية الداخلية ان تؤثر عليها تقريبا وبشكل معقد وغير متساوٍ . ان عدم الملاءمة الجزئية على الاقل للمثال اللينيني عن الامبريالية للشروط الحالية يدفع الى البحث عن مثال جديد . ولكن هذا البحث ما يزال متخلفا .

ان هذه الجذرية المضادة للامبريالية مستعادة ضمن نغميات مختلفة تماما في البلدان الاشتراكية ، كالصين وكوبا . ان ماو وكاسترو قد شعرا كليهما بوزن تراجع البلدان ذات التبعية السوفياتية . وقد شعرا انه قد يكونا ضحيتان محتملتان على مذبح السياسة السوفياتية، المتعلقة بالتعايش السلمي ، في محاولة لارضاء التطلعات الداخلية الى السلام والاستقرار ونوع من التطور نحو مجتمع «فردوي» يتمتع بامكانات استهلاك من النموذج الغربي . لقد ربطا هذه النزعة ـ ليس دون حجج جدية ـ بالتقهقر نحو مجتمع ذي شرائح متميزة (اذا اردنا تجنب تعبير طبقات) يتخلى عن الخلق «الطوباوي» للانسان الجديد من اجل اعتباره ـ بشكل خادع جدا بداهة ـ امرا حاصلا ، ومن اجل جعله يستوعب بشكل ايديولوجي تماما انسان المجتمع السوفياتي. انه لتفاؤل نظري يترافق بتشاؤم عملي بما ان هذا المثال غير المرضي ظاهرا ، يعتبر قليل القابلية جوهريا للتحسين . ان ماو وكاسترو يبقيان أمينين للتفاؤل الماركسي واللينيني ، ويرفضان الاستسلام أمام «طبيعة انسانية» مزعومة . انهما يريدان منذ الان التخلي عن الحوافز المادية المفترضة غير قابلة للاستبدال ، من اجل تعبئة القوى في اتجاه البناء الاشتراكي . اذ ينبغي ان تكفي الحوافز الايديولوجية وذلك ممكن. يجب ان لا يغوص المجتمع الاشتراكي في «الاقتصادية» ويكتفي بتدويل وسائل الانتاج ، ولكن ينبغي العبور مباشرة الى تكوين الانسان المحرر من الاستلاب، وهو الهدف الاسمى الحقيقي للنضال القرني الذي تخوضه الحركة الماركسية.

يستتبع هذا الهدف النضال في داخل المجتمع الاشتراكي بالذات ضد القوى التي ما زالت تعارض ذلك كما يدل المثال السوفياتي . يمكن تصور الصراع بصورة مختلفة وتقدير آجاله الزمنية بشكل مختلف ، اذ يعتبرها الصينيون ستمتد قرونا عديدة . بتعبير آخر إن الثورة السوسيولوجية التي حملها ماركس الى الفكر الاوروبي حوالي الاعوام ١٨٤٠ ، والقطيعة مع السذاجة التي كانت تدفع الى تصور المجتمع البورجوازي كما لو كانت تحركه المصلحة العامة قد اخذت مكانها من جديد ـ خاصة من قبل ماو ـ في المجتمع الاشتراكي بالذات .

ان ماو ، من موقف الاخلاص لاصوله الاولى ، والجهل للاجنبي ، ولسهولة الدعاية ، يحافظ على المخطط القديم للتحالف بين بروليتاريا البلدان الراسمالية ، والدول الاشتراكية (التي لم تسقط في التحريفية) ، ونضال المستغلين من كل فئة في العالم الثالث . وليس لماو اية مصلحة في فضح البروليتاريا الغربية ، وله بالمقابل كل المصلحة في اعتبارها مخلصة . ليس لدى كاسترو ، الاكثر احتكاكا بالغرب ، والذي تؤلمه وحدته ، هذه الحوافز من اجل الحفاظ على تقديس البروليتاريا (١) .

ولكنهما معا مدفوعان الى التشديد على النضال ضد الامبريالية ، هذا النضال الذي يمكن أن يتجسد حاليا بخاصة في حركات التحرر لشعوب العالم الثالث . إن صيحة فرانز فانون ـ الذي هو مع ذلك قليل الماركسية ـ تبقى اذاً الامل الاخير للحركة الايديولوجية الماركسية اذا ارادت عدم التخلي عمليا عن حلمها الاولي : تغيير الانسان . ان دعوة المنظر «يا

---

١ ـ هذه السطور قد كتبت تحت تأثير الجو الذي شعرت به في كوبا حيث ساهمت في المؤتمر الثقافي الذي انعقد في كانون الثاني ١٩٦٨ حيث جرت مغازلة مثقفي اليسار الاوروبيين وحيث فضح كاسترو «كهنوتية» الاحزاب الشيوعية خاصة تلك التي في السلطات في البلدان ذات التبعية الشيوعية (انظر بهذا الصدد ك.س كارول : الغواريون في السلطة، الطريق السياسي للثورة الكوبية ، باريس ، لافون ١٩٧٠ ص ٣٩٦) . ولقد تقرب منذ ذلك من هذه الاخيرة . لست اكيدا من كون هذا التقرب تكتيكيا (او استراتيجيا) ينبغي وضعه في علاقة مع ممارسات من النموذج «الستاليني» اثرت في اصدقاء عديدين لكوبا حديثا. ان هذه الاخيرة يمكن ربطها بالافضلية ربما بحركية السلطة وحسب . ليس لدي معلومات كافية للحكم على ذلك .

عمال العالم اتحدوا» يغلب عليها نشيد الشاعر : «الا هبوا يا معذبي الارض ! » .

تطور الاشتراكية او الماركسية في الشرق الاوسط

انشر ادناه النص الفرنسي غير المنشور لعرض قصير حول هذا الموضوع كتبته لمؤلَّف جماعي بالانكليزية اثناء النصف الاول من عام ١٩٦٩ ، مضيفا اليه حواشي فهرسية وأحيانا تفسيرية . ان ترجمته بالانكليزية ظهرت في الكتاب المذكور : the Middle East, a haudboo الذي نشره ميكايل آدامز (لندن ، انطوني بلوند ، ١٩٧١ ص ٣٧٤ ـ ٣٨٢) .

اننا امام نظرة تاريخية شاملة في الجوهر ، مع بعض التأشيرات السوسيولوجية لا امام نظرة اجمالية سوسيولوجية . بالاضافة الى ذلك فان امتدادها الجغرافي مختلف لانها لا تعني العالم الثالث على العموم ، بل الشرق الاوسط في احد تحديداته الانكلوسكسونية ، اي البلدان ذات الاكثرية الاسلامية (بالمعنى السوسيولوجي للعبارة) في آسيا الغربية (البلدان العربية ، ايران ، تركيا) وافريقيا الشمالية الشرقية (مصر ، السودان) بالاضافة الى اسرائيل ولبنان . ان هذا يستثني المغرب الذي اعالجه من وجهة النظر ذاتها قليلا ، في اطار البلدان العربية خلال مقالات معاد نشرها ادناه .

ان نظرة اجمالية تاريخية من خمس عشرة صفحة لموضوع واسع الى هذا الحد وغير معروف قد لا يمكن ان تكون الا مؤقتة . ان مؤرخا مشدودا الى منهجية صارمة يمكنه بالتأكيد نبذها على اساس انها متسرعة ، وطلب انتظار نشر وثائق ودراسات مفصلة . ولربما يلزمنا قرن ليصار الى ارضاء هذه التطلبات . ومع ذلك يبدو لي ممكنا ، بانتظار ذلك ، تقديم لوحة اجمالية مقاربة على اساس وقائع معروفة واتجاهات مكتشفة . ان هذا لضروري ، لان المجتمعات والجماعات لا تنتظر المؤرخ كي ترسم لنفسها صور الاحداث التاريخية التي تحتاج اليها . انها تستخدم التأليفات المتشبعة جدا بالتشويهات الايديولوجية التي يقدمها لها رجال نشيطون

مشروطون بالتزامهم وصحافيون غير أكفياء غالبا . يبدو لي ممكنا ومفيدا تحقيق عرض اكثر موضوعية منذ الان واكثر وثائقية . لقد عملت وسعي للقيام به دون ان أقلل من اهمية ثغرات وثائقيتي ، ولا من درجة ذاتيتي ايضـــا .

ان عرضا اجماليا ، بالغ الوثائقية موجود على كل حال . انه ذلك الذي قدمه ولتر. ز. لاكور والذي ارجع اليه ، غالبا ما استخدمته ، ولكن بحذر. ان هذا المؤلّف قد بذل جهودا بالتأكيد من اجل اعطاء بحثا موضوعيا . ولكنه لم ينجح في ذلك دائما . ويبدو لي ان تحزباته الكامنة المتمثلة بالعداء العميق للشيوعية والميل المماليء للصهيونية ـ قد أثرت احيانا في اختيار المصادر المستخدمة ومنظور «قراءتها» . ولا شيء يمنع توجيه ملاحظات مشابهة حول محاولتي الخاصة . انني أقر بضعف تعاطفي مع بعـــض الاتجاهات ، ولكنني اجتهدت في فهمها . ان ما هو أهـــم هنا هو ان مساهمتي الطويلة في الحركة الشيوعية قد سمحت لي بالنفاذ الى حوافز المنخرطين فيها . فاذا كنت قد انفصلت عنها ، ولم أعد أعتقد بأساطيرها، واذا كنت أحكم بصرامة على الكثير من الاعمال التي أحيتها ، فأنا لا ارى فيها تجليات روح شيطانية جوهريا . انني احاول كما كان يطلب سبينوزا ان أفهم لا ان اغضب ، او أسخر .

صحيح جدا ان تاريخ الجماعات الماركسية ، لاسيما فـــي الشرق الاوسط ، يصطدم بصعوبات ضخمة الى درجة الشك في الوصول الـــى نتائج اكيدة . ان المحفوظات الموسكوبية تتضمن حكما وثائق اساسية لن تنشر قبل زمن طويل . وعلى كل حال لم يكن كل شيء يصدر عن موسكو كما يتخيل احيانا المؤرخون والصحافيون المعادون للشيوعية، الذين يصبون غالبا في رؤيا تآمرية وبوليسية للاشياء . يساعد على هذه الرؤية على كل حال استعمال محفوظات شرطة ، اكثر منالا من اخرى ، على الاقل بالنسبة للبعض ، كما لدى ج. باتاتو. ان الصعوبة فيتاريخ وسوسيولوجية الحركة الشيوعية يكمن بالضبط في عدم التقليل من شأن تأثير التوجيهات والافعال (التي غالبا ما تكون من النموذج التآمري والبوليسي هو الآخر) الصادرة عن القيادة الاممية او الاتجاهات العفوية لدى الجماعات المحلية المتكونة في تربة الشروط الاجتماعية والسياسية . وحين نتعرف قليلا ، كما فعلت ، على الجماعات الشيوعية المصرية ، التي ولدت عموما عفويا ودون اي رابط تنظيمي بموسكو (في الفترة التي تلت عام ١٩٣٩) يرتعب المرء من اخطار

اي اعادة تركيب تاريخية . ان هذه الفرق كانت تتكون وتتحد ثم تنشق في وضع من السرية تجعل اعضاء فرقة ما احيانا لا يعرفون الاعضاء الآخرين ، ويجهلون هم ذاتهم اتصالاتها واسباب صداماتها وتحالفاتها مع الاخريات . ان التنافس والخصومات بين الفرق كانت تؤدي الى كراهيات حادة سعت طبعا الى تبريرها بانشاءات نظرية واتهامات من النموذج البوليسي . من المؤكد تماما انه كان للبوليس المصري رغم انعدام كفاءته الفاضح ، وكذلك لمصالح استخبارات متنوعة ، عملاء داخل هذه الجماعات التي لم يكن لديها شيء لا يمكن النفاذ اليه . ولكن في وضع كهذا ، يمكن مقارنته بوضع الفرق الاشتراكية الروسية زمن النظام القيصري ، وفي حين يبقى عملاء حقيقيون غير منكشفين حتى النهاية ، فان ثمة بريئين يجدون انفسهم غالبا متهمين ، لانه لامر مغرٍ تفسير الاختلافات في الراي بالخيانة، والظن بحالات عمالة خلف حوادث طارئة ، ونبذ الاتهامات التي تستهدف اعضاء فرقة احدهم كمناورة بوليسية ، الخ . هكذا برأ لينين المتشكك جدا غالبا ، ساحة العميل البوليسي مالينوفسكي . يضاف الى ذلك عامل الحزازات الطائفية ، الخاص في الشرق الادنى . عندما حاول بعض الشيوعيين المصريين فيما بعد تذكر صروف ماضيهم ، وعرضها احيانا بذاتهم او روايتها لمؤلفين مهتمين بهذا التاريخ ، شوهوا ، واعين او غير واعين ، الماضي وهم يتفحصونه عبر مواقفهم الآنية . ما من واحدة من اعادات التركيب تلك كانت صلبة كفاية . وهذا صحيح تقريبا بالنسبة للكتل الاخرى في الحركة الشيوعية في تلك المنطقة . لنقل بشكل عابر ان التجربة المعاشة لهذه الصعوبات كان ينبغي ان تصلح للمؤرخين الذين يدرسون اوضاعا متشابهة في الماضي ، كأوضاع القوى المسيحية الاولى، او المصلحين الأول . اي لجة من الشكوك تأخذنا حين نفكر بتلك التي نلتقيها ونحن ندرس حركة يتسنى لدراستها ، بخلاف الحالات التي ذكرنا ورغم كل شيء عدد كبير من الوثائق وشهود عديدون احيان ليس لنا سوى استجوابهم ! أود هنا ايضا ان اعقب بسرعة على بعض الجمل التي اخصصها لموقف الحزب الشيوعي السوري ــ اللبناني في اعوام ١٩٣٦ ــ ١٩٤٨ . لقد توصلت مرارا عديدة ، شفاهة عموما ، اثناء محاضرات واجتماعات ، الى الدفاع عن هذا التكوين ، الذي لم انتسب اليه ابدا ، نظرا لجنسيتي، ولكن كان لي به اتصالات متواترة خلال ست سنوات . لقد دافعت عنه فيما يتعلق ببعض النقاط فقط على كل حال وقد حدث هذا لمجرد الاهتمام

بالموضوعية والشهامة بما اني لم ارتبط منذ زمن بأي كتلة من الحركة الشيوعية . ان احدى التهم المتواترة التي تستهدف هذا الحزب من قبل القوميين العرب من اتجاهات متنوعة ، وقد اصبحت نوعا من الابتذال ، تكمن في التشهير بمعارضته المزعومة لاستقلال لبنان وسوريا التزاما بموقف الحزبيين الشيوعيين الفرنسي والسوفياتي. انني اتمسك بتأكيداتي المرتكزة على معرفتي بوقائع الفترة ، التي لا يمكن لدراسة وافية للمصادر الا ان تثبتها . يجب عدم الخلط بين وضع الاحزاب الشيوعية في المغرب وفي المشرق . ففي هذه المنطقة الاخيرة ، كانت البلدان المنتدب عليها تتمتع رغم السيطرة الفرنسية ببنى سياسية متطورة . ان التطلع الى الاستقلال كان معتبرا منذ زمن طويل طبيعيا وعلى كل حال معترفا به في وثيقة الانتداب ذاتها . لم يكن ثمة جالية فرنسية كبرى ولذا لم يكن للحزب الشيوعي الفرنسي السطوة التي كان يمكن ان تكون له على الشيوعيين المحليين في المغرب . كان ثمة تحالف وتأثير وليس هيمنة . يزاد على ذلك ان الحرب عام ١٩٣٩ قد قطعت كل رابط بالحزب الشيوعي الفرنسي . وقد بنى الشيوعيون المحليون سياستهم الخاصة تبعا لتطلعاتهم الخاصة : وكانت هذه ملائمة للاستقلال . ان كل شيء يشير الى انهم عندما توصلوا الى اقامة اتصالات مباشرة بموسكو ، لم تثبط هذه عزيمتهم . لقد كان السوفيات يدعمون فرنسا الحرة في المشرق ضد التأثير البريطاني ولكن بحدود معينة فحسب .

لقد اشتهر الشيوعيون اللبنانيون ـ السوريون حقا عندما خرجوا من السرية في نهاية عام ١٩٤١ بحملتهم ، المعزولة جدا في البدء ، من اجل انخراط شعبهم في النضال ضد الهتلرية ، دعما للاتحاد السوفياتي المهاجَم . لقد كافحوا الانتهازية التي كانت في البدء الموقف الأعم للرأي العام العربي المشروط بكرهه للسيطرة الانكلو ـ فرنسية . ولم يكن هذا ليناوىء في شيء كما رأينا أوضح فأوضح النضال من اجل الاستقلال . ان المكاتب المتخصصة لدى الحزب الشيوعي الفرنسي قد لاحظت بارتياب هذا التوجه، عندما حان الوقت لامكانية الاهتمام بكذا مشكلات (في الفترة التي سبقت التحرير) واعادة عقد بعض العلاقات مع الحزب الشيوعي السوري ـ اللبناني ، ولكن لم يكن لديها اي وسيلة للاعتراض على ذلك . كانت تعتقد أن فرنسا تتجه نحو نظام شيوعي وترى ـ ليس دون بعض المنطق ، ظاهريا ، على الاقل ـ الشرق الاوسط يتجه نحو مرحلة هيمنة انكلو ـ سكسونية . كانت تقدر

ان البلدان التي كانت تحت التأثير الفرنسي كان لها مصلحة في البقاء مرتبطة بفرنسا بشكل او بآخر ـ مع احتمال المطالبة لها بنظام ليبرالي . الى اي حد كان هذا التقدير السياسي الموضوعي ظاهرا يُقنّع التأثير اللاواعي لوطنية فرنسية كامنة . ان تحليلا نفسيا دقيقا فقط يمكنه ان يكتشف ذلك في غياب إله قادر على سبر غور القلوب . لقد اعطيت ادناه بعض الاشارات الى موضوع مشابه لدى البلاشفة الروس في الفترة التي تبعت عام ١٩١٧ .

على كل حال لم يأخذ الحزب الشيوعي السوري ـ اللبناني بالحسبان اطلاقا هذا المزاج السيء للرفاق الفرنسيين . يمكن ان اشهد على ذلك شخصيا انا الذي شهدت ذلك المزاج وردود فعل شيوعيي المشرق . ان المشاركة في السلطة الفرنسية في اطار الحكومات الثلاثية بعد التحرير نمّت دون حدود أوهام ألشيوعيين الفرنسيين . لقد استطاعوا التأثير على انصارهم المغاربة ـ بل وارغامهم عند الضرورة ـ ليختاروا الارتباط بفرنسا . لم تكن تلك هي الحال في المشرق . اني اذكر جيدا خيبة امل وحتى غضب القادة الشيوعيين اللبنانيين والسوريين ، عندما اخذوا علما بمداخلات البرلمانيين الشيوعيين الفرنسيين حول المشكلات الملتهبة الخاصة ببلادهم في عام ١٩٤٥ اثناء الازمة الفرنسية ـ السورية التي أدت الى «أحداث دمشق» المأساوية . ان مداخلات نواب الحزب الشقيق كانت منتظرة بانعدام صبر ، بمقدار ما كانت هيبة الحزب الشيوعي الفرنسي المحاط بهالة مآثر المقاومة ، في القمة . لقد كان من الاهمية بمكان ان يَتَبيَّن للقوميين المحليين ان العلاقات الاممية للحزب الشيوعي كانت تتيح الحصول على دعم ثمين للقضية القومية داخل الحكومة الفرنسية بالذات. ان النصوص المنتظرة بنفاد صبر والعائدة لخطابات الشيوعيين في الجمعية الاستشارية سببت نوعا من خيبة الامل رغم نواياها الطيبة الواضحة . لقد كانت تمزج بمواقف مبدئية ممتازة حول تحرر الشعوب ، اعتبارات كانت تبدو في بيروت ودمشق ، دون صلة بالواقع ، حول العمل الخفي المفترض لدى عملاء فيشيين ، او هتلريين خياليين لاثارة الشعوب ضد فرنسا . فهي اذ تنتقد بشكل صحيح عمل بريطانيا وتأثيرها ، لم تكن تهاجم الا بشكل غير مباشر (مع وجود امكانية العمل بشكل آخر ضمن شروط الحكومة الثلاثية) توجيهات الجنرال ديغول الفظة ، وكان يدعمها حول هذه النقطة (بشكل ليس بأكثر صراحة بالطبع) وزير الخارجية جورج بيدو الذي كان

يمثل آنذاك ، في مواجهة ديغول ، خيارات ليبرالية وذكية (كم تغـيرت الازمان !...) . وقد كان ينجم عن ذلك ارتباك وعلى الاقل ظاهر فتور كان يشير اليه القوميون السوريون ـ اللبنانيون بخبث .

اتذكر خاصة التأثير الكارثي الذي أحدثته مداخلة روجيه غارودي في السابع عشر من كانون الثاني ١٩٤٦ المنتظرة بشكل خاص على أنها صادرة عن شخص في موقع عالٍ المسؤولية في الحزب الشيوعي الفرنسي (كان المؤتمر العاشر اواخر حزيران ١٩٤٥ قد سمّاه عضوا احتياطيا للجنـة المركزية) وذي اهمية فكرية غير معتادة . لم نصدق أعيننا . انني افترض ان غارودي المكلف بالقاء خطاب غامض لا يضع الحزب في تناقض مـع الحكومة التي كان يشترك بها ، في الوقت ذاته الذي يحافظ فيه على مسحة مضادة للاستعمار ، قام بالمهمة ، على الاقل ، بشكل سيء متبعا الميـل الطبيعي لدى ذهن ذي تكوين فلسفي ، وهو يبحث تحت العالم الظاهراتي للمظاهر ، عن الفعل المخبأ لجوهر مفهومي ذاتي **naumérale** .

ان هذا ، بالاضافة الى الاستحواذ الاقتصادي الماركسي وبآثار كراس لينين حول الامبريالية قد اعطى نتائج تثير الفضول . فلقـد اعتبر ان المسؤولية الاخيرة عن كل التطورات الكارثية في الشرق الادنى تقع على عاتق عامل شيطاني هو البنك العثماني ، «مصدر الشر» الذي كانت تمتد اصابعه، على ما يبدو ، بشكل شرير الى كل المنطقة . وهكذا غالبا ما تخدم اقتصادية أولية ذات منحى ماورائي ، لدى الماركسيين ، في تجنب المشكلات المعقدة والحقيقية ، حيث يمتزج السياسي والايديولوجي والاقتصاد .

بينما كان التوقع في بيروت ينتظر التشهير بالامبريالية الفرنسيـة والقاء الضوء على تناقضاتها مع هذه الامبريالية ، مع ابراز حقوق الشعوب في الاستقلال ، وجد المرء نفسه امام عرض تخطيطي ومجرد حيث كانت المشكلات الحسية واللاهبة مخففة ومسؤوليتها محولة الى قوة سريـة مفترضة خارج متناول اي برنامج عمل حقيقي (١) .

---

١ ـ لاسباب مشابهة ولكن مع الشعور اكثر بالطمنة ، يجري القليل من التقدير لكلمة بيير هرفي في الاومانيتيه في ١٨ يناير ١٩٤٦ حول السياسة الخارجية الفرنسية : «اننا نسكت عندما يتعلق الامر بانكلترا ، وفي غضب نحاول ان نلبط كلبا سوريا مسكينا لا نصل اليه حتى ويهرب عاويا في عالم يثيره ضدنا» .

انني لا أروي هذه النادرة المعبرة لاحراج غارودي اطلاقا وهو الـذي كان ينصاع لتوجيهات حزبه . ولقد كان ممكنا في ذلك الوقت ، ان اكون في الوضع ذاته . ولكن من شأن هذا ان يدلل على تفاوت ما بين الاحزاب الشيوعية في فرنسا وفي المشرق .

يمكنني بسهولة ان اعطي تفاصيل اخرى عن هذا التفاوت . انني امتنع الان عن هذا لقلة الوقت ولكي لا يبدو ذلك وكأنني اهاجم شخصيات حية ايضا . ان الاختلاف كان على كل حال طبيعيا . ان التاريخ السياسي لتلك الفترة يعبر عنها بشكل بديهي ويشهد على ذلك بشكل كاف تحليل واف لمضمون وثائق ذلك العهد . اعتقد انني أستطيع الاعتماد على اعمال جدية بهذا المعنى . مرة اخرى انني لا ابحث عن التشهير بمواقف سياسية ، ان لم تكن مبررة فهي على الاقل ممكنة التفسير ، ولا اعلن ألسخط عليها . ولكن من حق وواجب الباحث الموضوعي ان يقاوم جهود التصالحية التي يعيد البيروقراطيون الايديولوجيون بواسطتها بناء الماضي ، أو يأولون روح التاريخ تأويلا تعسفيا .

يجب الاشارة على كل حال الى ان موقف الاتحاد السوفياتي كان مختلفا كفاية عن موقف الحزب الشيوعي الفرنسي ، وهذا ما يمكن تفسيره تماما كذلك . اننا لنجد شاهدا عليه بين شواهد اخرى في بيان صادر عن مفوضية الشعب للشؤون الخارجية بصدد أحداث سوريا بتاريخ ٢ حزيران ١٩٤٥ (١) .

ان تهجمات القوميين السوريين ـ اللبنانيين (احيانا شيوعيين قدامى) تبدو لي مزعجة بمقدار ما لا يكون ما تستهدفه ، العقدية والمكيافلية المحتملتين لدى الحزب الشيوعي السوري ـ اللبناني ، اللتين هما حريتان بالادانة بالتأكيد ، ولكن فقط الاهتمام بعدم التمسك بالمطالبة القومية الصرفة ، وهذا ما يبدو لي على العكس جديرا بالمديح (٢) . صحيح انه

---

١ ـ نص موجود في «دفاتر الشرق المعاصر» ٢ ، ١٩٤٦ ، ص ٣٥٢ ، وفقا للوموند٢ـ٣ حزيران ١٩٤٥ وللاهرام ٣ حزيران .

٢ ـ نموذجي هو مثلا اعتراف شيوعي سوري سابق هو قدري قلعجي كان في الماضي صديقي ، انتقل من الشيوعية الى القومية الصرفة واصبح بين انقلابات اخرى ، سكرتير الديكتاتور السوري الشيشكلي ، في كتابه «تجربة عربي في الحزب الشيوعي» بيروت دار =

انضم وان بالكثير من الالم للموقف غير المتوقع الذي اخذه الاتحاد السوفياتي من تقسيم فلسطين وخلق دولة يهودية ، بعد سنتين من ذلك التاريخ . مهما يكن راينا بهذا الحل في ذاته ، فمن الواضح ان هذا الالتحاق المفاجيء الذي ناقض كل التنظير السابق ، قد حدث ـ كما بالنسبة للدعم الـــذي قدمته الاحزاب الشيوعية الاوروبية عام ١٩٣٩ للمعاهـــــدة الالمانية ـ السوفياتية ـ فقط وفاء للاتحاد السوفياتي كمعقل ومركز للشيوعية ، يقرر الاستراتيجية العالمية للحركة بمعرفة فائقة . اني لا ادافع عن هذه التبعية التي كان لها غالبا نتائج كارثية . ولكن الامر ليس مجرد ظاهرة تبعيـــة فحسب كما جرى غالبا اظهار ذلك . لقد قال ليون بلوم حول ذلك اشياء صحيحة جدا (١) .

انه لا مجال للشك بأن الشيوعيين اللبنانيين ـ السوريين كانوا يريدون الاستقلال لبلادهم في ظل نظام اشتراكي وكانوا يقاتلون ضمن هذا الافق . ما ان انتزع الاستقلال ، حتى اصبح الوضع مختلفا . فمنذ تلك اللحظة اخذ كل من الاستراتيجية والتكتيك اللذين نادوا بهما لبلادهم يتأثر تماما بالموقف السوفياتي تجاه المشكلات العالمية . ينبغي ان يثبت المرء على الاقل انهما لم يكونا يقودان ابدا الى عودة الاستعمار ! لو حدث بشكل أعجوبة ان نظاما

= الكتاب العربي. لدى ماركسيين عرب آخرين يحاولون التوفيق بين القومية العربية ونوع من الاممية الثورية ، ثمة بالاحرى نسيان للاوضاع الماضية (ان النضال ضد الامبراطورية النازية كان يستحق بعض الاعتبار !) . ان التشهير المبرر للممارسات الستالينية الجديرة بالادانة لدى الشيوعيين ينسحب على الروح التي كانت تحييها ، ويؤدي الى جهد درامي ، صعب جدا لعدم فصل النضال القومي لشعبهم عما كان يبدو لهم عملا منسقا لتحقيق مجتمع اشتراكي على المستوى الاممي . ان هذه الانتقادات في الواقع تعكس وفقا لنزعة دائمة لدى الايديولوجيين شروط ما بعد الاستقلال على الفترة السابقة . اما الاتهام الموجه ضـــد الشيوعيين بانهم تأرجحوا حول مسالة الوحدة العربية ، فمن المؤكد ان هذه التذبذبات لم تدفع اليها اطلاقا تأملات نظرية صرفة . ان السياسة السوفياتية كانت بالتأكيد وراء سببيتها الى حد ما. انظر خاصة كتاب الياس مرقص ، تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي، بيروت ١٩٦٤ .

١ ـ «ان الشيوعيين الفرنسيين لا يتبعون اوامر موسكو وليسوا مأجورين لها» . ولكن لديهم «تبعية مشاعر تؤدي الى تبعية روحية» (الشعبي ، ٥ تموز ١٩٤٥) .

شيوعيا بالمعنى الضيق قام في بيروت او دمشق ، فان الوضع كان سيبدو اكثر خطورة . لقد كان عندذاك على القادة الشيوعيين ان يختاروا دون شك يوما بين موقف ماو ، او امري ناجي ، وموقف غومولكـــا واولبريخت واوكادار . ولكن لا يمكن لاحد ، حتى هم أنفسهم ان يدعي ما سيكونه ذلك الخيـار .

ان العرض اللاحق قد كتب منذ ثلاث سنوات . ان الاحداث تسرع. لقد ابرزت بعض النقاط التفصيلية في الحواشي . ولكن ينبغي خاصة اعتبار التطور الحاصل الان في كل هذه البلدان تقريبا ، للجماعات الماركسية المدعوة باليسـارية ، في الفترة الاخيرة . في كل مكان تظهر شلل ، غالبا لدى الشباب ، تتهجم على البنى القائمة في بلادها ، ضمن منظور من نموذج ماركسي ولفظية صراع عنيف . انها تعترض بعنف على الدول والاحزاب القائمة ، حتى عندما تعلن هذه وتلك عن كونها ثورية . انها تلجأ الى الارهاب بحزم . ان الاكثر شهرة هي الجماعات الفلسطينية اليسارية التي تفرقت خاصة في جنوبي الجزيرة العربية ولها مقلدون على الاقل كامنون في كل البلدان العربية .

ثمة جماعات من هذا النوع اشتهرت حديثا في تركيا خاصة «ألدف جنس» («العملاق الشاب» اختصار دفريمسي جنسليك «الشبيبـــة الثورية») . انه لامر سابق للاوان ان نقوّم اهمية كل هذه الحركات ودورها التاريخي ، واكثر من ذلك ان نكتب تاريخها . انها تشهد على كل حال على القوة التي ينطوي عليها التيار الماركسي في كل هذه البلدان حيث ، منذ قليل ، لم يكن يكتشف اختصاصيون محدودون الا نزعة لا تقاوم الـــى المحافظة الورعة . ان هذا بمثابة عبرة لمن يعتبر .

١ ـ ظهور الافكار الاشتراكية

كان القرن التاسع عشر بالنسبة للشرق الاوسط فترة حاسمة . لقد اقترحت تسمية الانعطاف الذي تجلى فيه «نهاية الخضوع» . ان المجتمعات الشرق اوسطية ككل المجتمعات كانت تعرف منذ الوف السنين نسبـــة مرتفعة من الاستغلال والاضطهاد . لم تغب الثورات عن الماضي ولا مشاريع

المسير الى أشكال اجتماعية اكثر عدالة وحياة اكثر سعادة . ولكنها فشلت جميعا امام القوة التي كان يتمتع بها ذوو الامتيازات . لقد ساد اجمالا الخضوع ، ساعد على ذلك الركود الاقتصادي (كان يهيمن منذ نهاية العصر الوسيط) .

ولقد توطد التفوق الاوروبي في القرن التاسع عشر وعبرت عنه آليات السيطرة . وكان اثر ذلك على الشرق الاوسط مزدوجا . فمن جهة شعور عام بالإذلال والسخط والتمرد يمتد الى كل الطبقات ، ومن جهة اخرى ، قدمت أوروبا ايضا امثلة مجتمعات منفتحة ومتقدمة . ان المتمردين على اوروبا وقعوا تحت اغراء الامثلة التي تقدمها لهم . ان تقليد المنتصر يمكن ان يسمح باتباع طريقه والتحرر منه . ان سر التفوق الاوروبي يظهر وكأنه يكمن في الحقل السياسي اولا ، لان التحرر السياسي هو الذي يفرض ذاته في البدء . ولكن هذا يستتبع الاحتكاك بالرافضين الاوروبيين ، الذين يكونون عادة الاكثر استعدادا للاصغاء الى شكاوى «المتخلفين» . وتيار التمرد الذي يمتد في عالم الاسلام يمكن ان يسمح ايضا بالتعبير عن افكار تحويل اجتماعي .

لقد كان الاسلام ، وهو الايديولوجية المهيمنة ، قليلا الممالأة في شكله آنذاك لهذه الافكار . ان الاحتجاج في الماضي على الامتيازات لم يكن يشمل الا استثناءً التشهير بالامتيازات المالية التي لم تكن المصدر الرئيسي للسلطة . ان علاج آلام المجتمع كان منشودا تقليديا في العودة الى التقاوة المفترضة في الاسلام البدائي ؛ لقد كانت الطاعة الدقيقة للشريعة الدينية مفترضة تضمن هيمنة العدالة والانسجام . شهدت أعوام ١٨٤٠ في ايران نمو حركة اتهام جديدة للاسلام التقليدي وصلت لدى بعض اعضائها الى حد اقتراح الغاء الطبقات والملكية . انها البابكية التي لم تكن بلا شك الحركة الاشتراكية الاولى ، ولكن آخر البدع الوسيطة ، والتي كانت على الاكثر خلفاً للحركات ذات المنحى الاشتراكي في ايران قبل الاسلام .

ينبغي البحث عن بداية الافكار الاشتراكية الحديثة في العلاقات بين الشرقيين والاشتراكيين الغربيين . وكما ان النموذج الراسمالي الشرقي هو استعارة للراسمالية الحديثة من الغرب ، كذلك فان تقاليد هذه الراسمالية الحديثة الغربية هي سر النضال ضد الامتيازات الراسمالية ومن هناك ، ضد كل الامتيازات الطبقية . ان السان سيمونيين ارسلوا بين عامي ١٨٣٣ و١٨٣٥ بعثة دعاية وعمل الى اسطمبول ومصر . ثمة مسافرون

التقوا حوالي سنوات ١٨٤٠ في اسطمبول أتراكا على علم بالاشتراكيات الاوروبية (١) . وفي عام ١٨٤٥ ، حضر تركي في لندن «عيد الامم» الذي نظمه اليسار الاوروبي ذي المنحي الاشتراكي الشيوعي (٢) . ان المفكر المصري الكبير الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) الذي أقام في باريس من ١٨٢٦ الى ١٨٣١ ، قد عبر عن افكار اشتراكية في عرض عام ١٨٦٩ (٣) . ولكن يبقى ان محور الاحتجاج في الشرق يتوجه ضد السيطرة الامبريالية الاوروبية . ان المحتجين يعتقدون انهم يجدون في الاسلام رافعة قوية لتحريك الجماهير في هذا الاتجاه . انهم ينبذون الافكار الاشتراكية كهادمة للوحدة القومية ، ومرتبطة بايديولوجيات لادينية وعلى كل حال ، في غير أوانها . هذا موقف المجاهد الكبير ضد الامبريالية جمال الدين الافغاني حوالي ١٨٧٠ (٤) وكذلك القومي التقدمي المصري ، أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٣٦) (٥) . فقط بعض المفكرين ، التابعين حتى النهاية منطق

---

١ ـ انظر س. سفيا «السانسمونيون والشرق» (دفاتر السوسيولوجيا الامية ، جزء ٥٠ ، ١٩٧١ ، ص ٦٣ـ٨٢ . وج. دوتري «السانسيمونيون ومصر وقناة السويس» (الفكر عدد ٧٠ نوفمبر دسمبر ١٩٥٦ ص ٢٣ـ٣١) .

٢ ـ انظر انجلز «عيد الامم في لندن» (مؤلفات ماركس ـ انجلز ، جزء ٢ برلين ديتز ١٩٦٢ ، ص ٦١١ـ٦٢٤) ص ٦١٦ .

٣ ـ انظر البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر التحرر ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩ ، لندن ، منشورات جامعة اكسفورد ١٩٦٢ ص ٦٧ـ٨٣ . انور عبد الملك ، الايديولوجية والنهضة القومية ، ومصر الحديثة ، باريس انتروبوس ١٩٦٩ ص ٤٠٩ .. عبد الملك كذلك الفكر السياسي العربي المعاصر ، باريس سوي ١٩٧٠ ص ٤٨ـ٥١ ...

٤ ـ انظر خاصة نيكي كدي ، رد اسلامي على الامبريالية الكتابات السياسية والدينية للسيد جمال الدين الافغاني، بركلي ولوس انجلوس، منشورات جامعة كاليفورنيا١٩٦٨ . هرمما بكدمان، جمال الدين اسد عبادي المسمى بالافغاني باريس ج.ب. مازنونوف ولارور١٩٦٩ . يمكن قراءة هجوم جمال الدين على الاشتراكية والشيوعية في ، نقض المادين ترجمة غواشون ، باريس غوتنر ١٩٤٢ ص ١٣٥ . ولكن ينبغي قراءة هذه السطور مع اعتبار السياق الذي كتبت فيه وهدفها السياسي خاصة وعادات التمويه حيث يمتزج تقليد الشيعية الباطنية وتأثير الكربونارية الاوروبية .

٥ ـ انظر البرت حوراني ، الفكر العربي ... ص ١٨١ ؛ ج.م احمد «الاصول الفكرية للقومية المصرية» ، لندن ، منشورات جامعة اكسفورد ١٩٦٠ ، ص ١٠٧ .

الفكر العلمي والوضعي الذي اخذوه عن اوروبا ، قد ذهبوا ابعد : ففي مصر ، المادي شبلي الشميل حوالي عام ١٩٠٨ (١) والقبطي سلامه موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) التلميذ المتحمس لفابيانية برنارد شو (٢) . وفي الوسط الكوسموبوليتي في سالونيك ، تشكل داخل جماعة الحياة الجديدة (يني حياة) جناح ينتمي الى الاشتراكية الطوباوية (٣) .

وقد ظهرت في بداية القرن العشرين ، خاصة في حلقات هامشية لدى الاقليات ، حركة نقابية بروليتارية وفي آن معا تنظيمات اشتراكية ديمقراطية على اتصال بالاممية الثانية (٤) . ففي عام ١٨٨٧ تكون اول حزب اشتراكي ديمقراطي ارمني في جنيف(٥). ان جنين البروليتاريا الذي يعود خاصة الى اصل مسيحي ويهودي ، قد تنظم في الامبراطورية العثمانية (٦) كذلك الامر بالنسبة للعمال الايرانيين الذين كانوا يشتغلون في القوقاز الروسي ، خاصة في باكو . ان الثورة الدستورية الفارسية، التي بدأت عام ١٩٠٥ ، سمحت لهذه التنظيمات الاشتراكية النقابية

---

١ ـ انظر البرت حوراني ، الفكر العربي ... ص ٢٥٢ ؛ ج. لسوف «شبلي الشميل» ماورائي وأخلاقي معاصر (نشرة الدراسات الشرقية ص ١٥٣) .

٢ ـ انظر تربية سلامه موسى ، ترجمها عن العربية ل.او.شومان ، ليدن ، بري ١٩٦١ ؛ كمال ابو جابر «سلامه موسى ، رائد الاشتراكية العربية ، ص ١٩٦ـ٢٠٦» . سفيا مصر ، تأثير الايديولوجية الاشتراكية على المثقفين العرب (سلامة موسى) ...

٣ ـ انظر ن. برك ، تطور العلمانية في تركيا ص ٣٤٤ .

٤ ـ انظر المراجع التي يقدمها حول هذه الحركة مقال سفيا المفيد جدا «الاشتراكية في البلدان الاسلامية في بدء القرن العشرين ، لمحة فهرسية» (في الحركة الاجتماعية عدد ٤٥ ص ١٣٩ـ١٤٢) .

٥ ـ انظر لويز نلبنديان ، الحركات الثوريـة الارمنية ، بركلي ولوس انجلس ، منشورات جامعة كاليفورنيا ١٩٦٣ ، ص ١٠٤ . هـ. بسدرمدجيان ، تاريخ ارمينيا منذ الاصول حتى معاهدة لوزان . ص ٤١٤ . روستوف ، «الحزب ، والامبراطورية العثمانية وتركيا» في دائرة معارف الاسلام جزء ٣ ، كتاب ٤٩ـ٥٠ ص ٥٤٤ـ٥٤٦ .

٦ ـ انظر هوبت «بدء الحركة الاشتراكية في تركيا» (الحركة الاجتماعية ص ١٢١ ـ ١٣٧ عدد ٤٥) .

والسياسية بالنمو والانغراس في ايران بالذات (١) . ان ثورة تركيا الفتاة عام ١٩٠٨ ، الخارجة من سالونيك سمحت ايضا بنوع من النمو لحركات مشابهة في البداية ، وكان من بينها الاتحاد الاشتراكي العمالي في سالونيك الذي تأثر **بالبورجوازية** الفرنسية . ثمة اتراك مسلمون ولكن بأعداد ضئيلة في تلك الحركات (٢) . ان الثورة المضادة في ايران ، وهيمنة السلطوية اليعقوبية عند جماعة تركيا الفتاة وضعت بشراسة حدا لكل تلك الانطلاقة.

٢ ـ نداء الكومنترن

ان حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ التي جُر اليها كل الشرق الاوسط ، وحتى ايران الحيادية نظريا ، قد كان لها آثار مهمة ، لاسيما حين انتهت بهزيمة الامبراطورية العثمانية وايقاظ الثورة العربية ، واقتسام البلدان المغلوبة بين الحلفاء المنتصرين ، واعطاء حقوق خاصة للجاليات اليهودية الهزيلة في فلسطين . والأهم من ذلك قيام الثورة الروسية التي اعطت مثالا على حركة شعب متخلف ضد القوى الراسمالية والامبريالية الغربية ، والتأكيد على نهاية الامبريالية الغربية (٣) .

ان الحركة البولشفية قد خلقت مقتدين بها في كل مكان . فظهرت في البلدان المحاذية لروسيا ، التي لم تكن على الاكثر قد شفيت بعد من الهزات الثورية لاعوام ١٩٠٥ ـ ١٩١٤ ، والتي زعزعتها الحرب ، جماعات مسلحة تستلهم تقريبا مثال روسيا : كغوريي «الجيش الاخضر» في تركيا عام ١٩٢٠ ، المناضلين ضد اليونانيين ، كما ظهر في ايران بمساعدة الجنود

---

١ ـ انظر ن.ك بلوفا «الحزب الاشتراكي الديمقراطي الايراني» ، ترجمة فرنسية ، ص ٣٨٧ ـ ٤٠٨ .

٢ ـ انظر هوبت «بداية الحركة الاشتراكية في تركيا» ولاموسكوف ، الاتحاد الاشتراكي العمالي في سالونيك)١٩٦٨(.

٣ ـ يمكن العودة الى مؤلف ولتر لاكور «الشيوعية والقومية في الشرق الاوسط» ، لندن ١٩٥٦ .

الروس المتمردين سوفياتات حقيقية ، تجمعت حتى في «جمهورية» في غيلان ومزندران .

في كل مكان ، كانت جماعات صغيرة تولد ، ليس لها اية علاقة بالبلشفيين ، ولكن مثال هؤلاء يحركها ، كانت تأخذ اسم احزاب ، وحتى اسماء احزاب شيوعية احيانا . لقد انطلقت الحركة النقابية بشكل واسع نسبيا في ايران وتركيا ايضا . اما في البلدان العربية فكانت الشيوعية خيار شلل ينضم اليها بخاصة ، اقليات ومثقفون . وفي فلسطين كان الوسط اليهودي المزداد قوة منذ سنة ١٩٢٠ ، بعناصره العمالية ذات النزعة الاشتراكية الآتية من اوروبا الشرقية يقدم ارضية ملائمة لنمو الحركات الاشتراكية والنقابية ، البعيدة بمعظمها عن الشيوعية نظرا للمواقف البولشفية المضادة للصهيونية .

ان روسيا السوفياتية ، المعزولة وسط عالم معاد ، والتي تجابه تدخلا مسلحا من الغربيين ، كان عليها ان تبحث عن حلفاء في الحركات القومية في العالم المستعمَر . لقد دعا زينوفييف في مؤتمر شعوب الشرق في باكو عام ١٩٢٠ الى حرب مقدسة ضد الامبريالية . ولكن ذلك كان يستتبع التحالف مع حركات ذات اتجاه بورجوازي او حتى اقطاعي كما كان يقال ، مع البورجوازيين الكبار مثلا والملاكين العقاريين المصريين المتمردين على انكلترا او مع امير افغانستان . ان الدعوة المباشرة الى النضال الاجتماعي والشيوعية ما كانت الا لتقسِم هذه الحركات فكانت طواعية الجماهير الشرقية للحوافز غير القومية بالضبط تبدو إشكالية . ان المناقشات النظرية لمؤتمرات الاممية الثالثة (الكومنترن) ، رغم موضوعات التتري سلطان غالييف والهندي م.ن. روي ، كانت مع الاخذ بعين الاعتبار للحركات المستعمَرية كقوة دعم بسيطة للنضال الحاسم الوحيد ، نضال بروليتاريا البلدان الصناعية . لقد أهملت عمليا الحركات الشيوعية بينما كانت روسيا السوفياتية تعقد معاهدة تحالف حميم مع تركيا ، مصطفى كمال ، ومعاهدة مع ايران ، ريزاخان ، اللذان قمعا الشيوعية بشراسة في بلديهما .

لقد تجمد الوضع حول هذه الخطوط . لم يتخل الكومنترن عن دعم لفظي للعديد من الاحزاب الشيوعية الصغيرة ، التي كانت تتمثل احيانا بصورة شبه حصرية ببعض المهاجرين المقيمين في الاتحاد السوفياتي ، وعن نشر المعلومات حول حركات العمال والفلاحين وحول الاضرابات والانتفاضات.

كان ثمة مبعوثون ـ مُخضعون لنظام صارم كل تلك الاحزاب ، التي كان يمكنها احيانا ان تقوم بالضغط قليلا على السياسة الداخلية للبلدان المعنية، والتي كانت على الاكثر اجنة تنظيمات كانت الاحداث الآتية تستطيع ان تسمح لها بالنمو ولعب دور مهم . لم تتمتع هذه الاحزاب ابدا بالشروط الاستثنائية التي كانت تسمح لمثيليها في الصين واندونيسيا بالنمو بقوة . ففي الفترات التي كان الكومنترن ينادي فيها بالتكتيك المدعو «طبقة ضد طبقة» كانت النتيجة المحلية التبشير بالنضال الاجتماعي الداخلي ، اذاً بكسر الجبهة القومية . وحين كانت الغلبة لتكتيك «الجبهة الموحدة» كان التحالف مع الطبقات الوسطى في البلدان المستعمِرة يؤدي الى وضـــع مطالب المستعمرين القومية على الرف . لقد كان هذا يسيء كثيرا الى جاذب حركة يحرمها قمع صارم من وسائل التعبير وتمزقها الانشقاقات التي كانت تؤدي اليها بانتظام الاختلافات حول التكتيكات المحلية والخيارات المتخذة تجاه صراعات الاتجاهات داخل الشيوعية السوفياتية . ولقـــد كان جلادوا الشيوعيين انفسهم يعتبرون هؤلاء كممثلين اقحاح لصراع اجتماعي قاس ضد امتيازات السلطة والغنى . ولم يكن لذلك الا ان ينمي داخل الشرائح الاكثر حرمانا نوعا من الانجذاب الممزوج بالرهبة . لم يتهيأ لهذه الحركة في البداية ، باستثناء يهود فلسطين ، نواة مناضلين جيدي التكوين وفقا للقواعد الجديدة ، ويعيشون في بلادهم . بل كان هؤلاء عديمي الفعالية على الخصوص تبعا للتناقض الداخلي بين معارضتهم المبدئية للصهيونية وانتمائهم الى مجتمع خلقته الصهيونية وحافظت عليه . كان الكومنترن يوصيهم «بتعريب» الحزب مما كان يؤدي الى صعوبات وتمزقـــات وانشقاقات وعدم انضباط واستقالات .

حوالي عامي ١٩٣٣ ـ ١٩٣٤ ، ظهر مناضلون ، تربوا في الاتحـــاد السوفياتي في أحضان الحركة الجيدة ، وحلوا محل الفـــرق القديمة ، خاصة في سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي(١) . ثمة عرب وحتى عرب

---

١ ـ انظر مثلا ج كولاند ، الحركة النقابية في لبنان (١٩١٩ ـ ١٩٤٦) ... ص ٢٠٦ ، الذي يستعمل الصياغة التالية : ان الحزب الشيوعي اللبناني السوري «هو ... منذ نهاية عام ١٩٣٣ ، ممثل مباشرة داخل اجهزة الاممية الشيوعية ويستعمل بشكل اكثر تنظيما امكانات تكوين كادرات تقدمها هذه الاخيرة» .

مسلمون بدأوا يلعبون فيها دورا مهما . ان مشاركة الشيوعيين في حكومة الجبهة الشعبية في فرنسا عام ١٩٣٦ سمحت بالنشاط الشرعي للحزب الشيوعي في المشرق ، وبنشر الصحف، وبتكوين تنظيمات جماهيرية يحركها الشيوعيون ، وبنمو النقابية التي يستمدون منها قوى . أن الشيوعيين اللبنانيين والسوريين طبقوا لحسابهم سياسة الجبهة الشعبية ، بالتحالف مع البورجوازية القومية من اجل تحقيق المطالب القومية . لقد ادى هذا الى نجاحات اكيدة ، زيادة على كونهم في لبنان خاصة ، الحزب العلماني الوحيد تقريبا والعصري ، الذي يرتفع بالصراعات بين طوائف سلالية ـ دينية ويتجاوز شريحة ألاعيان الضيقة . ان قوة القمع في بلدان اخرى والنقص في الكوادر منعا تطورا من هذا النوع ، رغم اهمية الحرمان الاجتماعي الذي يعبر عن نفسه باضرابات وانتفاضات واضطرابات مستمرة. لقد كانت تلك الفترة بخاصة وقبل كل شيء مرحلة الحركة القومية .

ان الشيوعية وحدها تقريبا ، بين الحربين ، هي الحركة التي مثلت النضال الاجتماعي . ان اشتراكية الاممية الثانية كان لها جاذب ضعيف بالنسبة للجماهير الشرقية ، باستثناء يهود فلسطين ، مما لا يشكل اطلاقا تشجيعا للآخرين . أنها لا تقدم اي حل لمشكلة المنطقة الرئيسية اي النضال من اجل الاستقلال الوطني . لقد كان ثمة اشتراكيون يشتركون في فرنسا وانكلترا في الحكومات الاستعمارية . ثمة حركات بورجوازية في ايران ومصر كانت تدعي للمناسبة صفة الاشتراكية ، ولكن مع برامج اصلاحات شديدة الحياء . فقط في العراق كان هناك ما بعد سنة ١٩٣١ مثقفون متأثرون بالفابياتية البريطانية متحالفون مع بعض الشيوعيين ، لعبوا دورا ما. وقد اشتركوا بمؤامرة عسكرية احدثت انقلابا عام ١٩٣٦ وشاركوا في حكومة انطلقت منه . ولكنهم صفّوا بسرعة على يد حلفائهم الاقل جذرية .

٣ ـ الاشتعال الاخير وانتكاس الشيوعية

ان الحرب العالمية الثانية بدات بالسنتين القلقتين للمعاهدة الجرمانية السوفياتية التي احدثت ارتباكا داخليا كبيرا لدى معظم الاحزاب الشيوعية

وسهلت قمعها . ان عددا من الفرق القديمة قد صُفِّيت . ولكن في حزيران ١٩٤١ ، خلق الغزو الالماني للاتحاد السوفياتي تطورا مختلفا تماما . ان الدور الاساسي الذي لعبه الجيش الاحمر في الدفاع ثم في الهجوم وبروز الاتحاد السوفياتي كاحدى القوى العالمية الرئيسية رفعا الى السحاب هيبة الشيوعية . على كل حال ، حتى الحلفاء الحذرون ، البريطانيون والاميركيون ، كانوا يعملون لمصلحة الدعاية السوفياتية في امكنة عديدة للحصول على دعم للمجهود الحربي المشترك بينما كانت فرنسا الحرة في المشرق تستخدم الدعم السوفياتي ضد المطامع الانكليزية . لقد غزت الكتب والاقلام السوفياتية كل الشرق الاوسط . لقد ورث الاتحاد السوفياتي (غالبا مع الولايات المتحدة) بالاضافة الى ذلك ، من راسمال العطف الذي كانت المانيا قد جمعته ، كقوة مصنعة كبرى ، ولكن كقوة غير استعمارية ايضا . ان تحالف الولايات المتحدة مع انكلترا وفرنسا ونزعة اقتصادها الى تأمين السيطرة السياسية الاميركية كانا يتركان الاتحاد السوفياتي شيئا فشيئا يلعب هذا الدور وحده .

في كل مكان تقريبا تمتعت الجماعات الشيوعية بحرية جديدة تماما في استغلال هذه الخطوة . فظهرت في تركيا جماعات يسارية ذات ميول شيوعية تقريبا ، بشكل علني منذ عام ١٩٤٣ ، وفي عام ١٩٤٦ شكلت حزبين شرعيين . وفي مصر كثرت الجماعات الشيوعية من مختلف الاتجاهات ، مضاعفة الانشقاقات والتوحيدات الجزئية ، لاعبة دورا مهما في الفوران المعارض الذي كان يثير قسما كبيرا من الرأي العام ضد النظام. وقد تكاثرت في السودان . وفي سوريا ولبنان ، قام الحزب الشيوعي الشرعي كليا ينشر الصحف ، ويحرك النقابات والتنظيمات الجماهيرية ، فجمع راسمالا من النجاحات الكبرى بمشاركة قوية وحازمة في النضال من اجل الاستقلال القومي ، مخففا من نشاطه في مجال المطالب الاجتماعية، والمنظور الثوري . وفي العراق قام قائد بروليتاري يدعمه الكومنترن ويعرف باسمه المستعار فهد ومنذ عام ١٩٣٩ باعادة تنظيم الحركة الشيوعية ، التي كانت تبرهن ايضا عن حيوية كبرى ، ولكنه كان يصطدم بصعوبات داخلية خطيرة (الصراعات بين الفرق القيادية ، المسألة الكردية). وفي الوقت ذاته بقمع قاس بشكل خاص وفعال .

وفي ايران خاصة ، سمحت حماية الجيش الاحمر (الذي كان يحتل شمالي البلاد) لحزب توده التشيع ، بنمو مذهل ، واوصلت الى السلطة

في اذربيجان حزبا ديمقراطيا استقلاليا يقوده فريق شيوعي ، وسهلت اعلان جمهورية مهاباد الكردية . وفي فلسطين فقط ، سهلت العوامل العالمية قليلا مهمة الشيوعيين تجاه المشكلات الخطيرة جدا التي كان يطرحها توجه الطائفة اليهودية الى تكوين دولة يهودية ، تدينها أيديولوجية الحركة. ولكن شيوعيي البلاد العربية كانوا يتحررون بوضوح ويتقدمون الى الامام.

ان سياسة الاتحاد السوفياتي الاممية قد قوضت من الاساس كل هذه الانطلاقة وقدمت اسلحة قوية للقمع المضاد للشيوعية . كانت اهدافه في تركيا وايرنا تصدم الحس القومي . لقد سمحت مطالب ستالين بأراضي تركية ، للحكومة بحظر التنظيمات المتشيعة منذ كانون الاول ١٩٤٦ . وفي ايران حصل رئيس الوزراء الحاذق قوام السلطانة من ستالين على اخلاء الاراضي الايرانية في ايار ١٩٤٦ ، مقابل الحصول على امتيازات بترولية. ان تنازلاته للاستقلاليين الدخلاء ودخول ثلاثة وزراء من حزب تودة الى الحكومة لم تكن سوى تغطية للهجوم المعاكس . فبعد ذلك بقليل ، اقيل الوزراء اولا وأعيد احتلال الاذربيجان واقليم مهاباد . وقد انتقلت تركيا وايران ، بفضل الحرب الباردة ألى الحماية الاميركية . وفي شباط ١٩٤٩ نزعت الشرعية عن حزب تودة .

اما في البلدان العربية ، فقد ناصر الاتحاد السوفياتي عام ١٩٤٧ تقسيم فلسطين اي كان الى جانب خلق دولة يهودية ، فأدى ذلك الى فقد الاحزاب الشيوعية اعتبارها ، هذه الاحزاب التي بررت البادرة السوفياتية وان مرغمة . لقد حظر الحزب الشيوعي السوري ـ اللبناني وانقسمت الفرق المصرية اكثر فاكثر . وفي العراق ، كان التواطؤ مع الصهيونية عنصر اتهام اضافي ضد القياديين الشيوعيين الذين اوقفوا وحوكموا . وقد شنق فهد مع آخرين (من بينهم يهود) عام ١٩٤٩ . وبالمقابل ، فان الشيوعيين الفلسطينيين استطاعوا اخيرا تبني موقف منسجم مع موقف شعبهم . فبرهنوا عن وطنية وحتى قصوية في حرب فلسطين عام١٩٤٨ . ان الشيوعيين الفلسطينيين العرب الذين تجمعوا في الاردن ، قطفوا ثمار التعاطف لقاء موقفهم ضد ضم الاراضي غير الاسرائيلية في الضفة الغربية من قبل ملك الاردن عبد الله الذي كانت تحميه بريطانيا العظمى .

٤ ـ صعود اشتراكيات جديدة

ولقد ادت حرب فلسطين في العالم العربي الى الخسارة النهائية لاي

رصيد للاجهزة الحاكمة والى تقوية الاتجاهات الثورية الحاسمة .

ان هذه الموجة الثورية الجديدة سوف تنطبع بالتأثير الحاسم للافكار الماركسية في حين لم يعد الشيوعيون يلعبون عموما الا دورا ثانويا تقريبا. ان الافكار الماركسية نفذت الى مجمل المجتمعات الشرقية ، خلال الفترة السابقة . ان الهيبة السوفياتية ، وتزعزع القوى الامبريالية القديمة ، وتعرض الجماعات القيادية القومية للشبهة عشية استلام السلطة وغداتها، ومشاركة الشرائح البورجوازية الصغيرة المتنامية في النضال ، ووعي مشكلات اخرى غير مشكلات الاستقلال السياسي البحت الذي اصبح الان مكتسبا في كل مكان ، كل ذلك لم يكن بمقدوره الا ان يقوي التأثير الماركسي. لقد كانت أجيال جديدة تبحث بالطبع في هذه الجهة عن بديل ايديولوجي للقومية المحافظة التي اصبحت الان اكثر اهتماما بالمحافظة على البنية الاجتماعية القائمة منها بتحديث بلادها ، والعديمة الاحساس ببؤس الجماهير المتصاعد ، والمنزوعة السلاح امام الآلية الاقتصادية المتمثلة بالاستعمار الجديد التي كانت تؤمّن الحاق هذه البلدان بالامم الرأسمالية المتقدمة .

ان الستالينية ، بتقديمها الافكار الماركسية بشكل تعاليم عقدية موسوعية ومبسطة ، انما كانت تقدم تأليفا ايديولوجيا جذابا : كانت تقدم فهما للعالم من نموذج حديث ، وسوسيولوجية عمومية تفتح ابواب الامل ذاته لكل الشعوب ، وتفسيرا للظاهرة الامبريالية التي تمثل المشكلة الاساسية في تلك المناطق ، ومنهجا عمليا للتحديث والانماء ، ووصفات تنظيمية واستراتيجية وتكتيكية ، واخلاقا تقدس المشاريع القرنية التي كان الوضع يلح عليها ، وحتى نظرية جمالية تطري فنا ملتزما ومناضلا . وكان ثمة فلسفة متفائلة ومناضلة تتوج علما موسوعيا . ان الاجيال القومية الجديدة ، التي خيبها أسلافها ، والتي لم تكفها الافكار الغربية التي لم تكن تقدم أي جواب لمشكلاتها ، والتي اثارها الدعم الغربي (عمليا) لاستمرار البنى القديمة ، وركزت اهتماماتها حول التقدم التقني وحول انماء مخطط يسمح وحده بتوحيد مجرى التحديث تحت قيادة فرق قومية ، انما كانت تستعير هذه الرؤيا للعالم في جزء كبير منها . وهي لم تكن لترفض اقل ، الايديولوجية الستالينية كجوهر يصب في الالتحاق بالمجموع الشيوعي ، ومرد ذلك بالنسبة للكثير الى تعلق بقناعات قديمة ، ونفور من مراجعة جذرية للافكار التقليدية، ولدى الجميع عن خوف من الارتباط باستراتيجية

مفروضة من الخارج . ان التجارب الماضية قد اظهرت اذى هذا الموقف الاخير . ولقد تخلى الشيوعيون على كل حال منذ زمن طويل عن اي عمل ثوري ، مناهضين احيانا حتى بنشاط الجماهير في هذا الاتجاه ، ملتمسين بشكل اساسي نظاما برلمانيا يضمن لهم حرية التحريض والدعاية وكذلك توجها مؤيدا للسوفيات في السياسة الخارجية . كانوا يبدون أقل تهديدا ولكن ايضا أقل خلقا واقل اغراء . من هنا لاقت قومية متشيعة بعد ختام العصر الجدانوفي في العالم الشيوعي عطفا متزايدا وتفهما . ان شعبية الاشتراكية قد وصلت الى حد اضطر العناصر الرجعية ادعاء الانتساب اليها ، محاولة ان تبرهن ان الاسلام الاول كان يقوم في نقاوته مثالا متفوقا من الاشتراكية . كان يكفي العودة اليه . لقد اصبحت كلمة «اشتراكية» مرادفا غامضا للتضامن الاخوي بينما تمثل الرأسمالية الجشع الاناني ، وباختصار الشر .

ان مثالا للنضال المضاد للامبريالية بقيادة غير شيوعية ، ولكن يدعمه الشيوعيون المحليون ، كان قد اعطاه مصدق في ايران بين عامي ١٩٥١ و١٩٥٣ . ان الفشل ، الذي ادى الى قمع حاسم للشيوعية الايرانية ، كان يظهر بين ما يظهره ضرورة وجود تنظيم وايديولوجية اكثر بنيانا . هذا الفشل كان على كل حال نسبيا ، لان ايران الرسمية بذاتها تخلت نهائيا عن بعض التنازلات عن الاستقلال الاقتصادي (١) .

في البلدان العربية ، ارتفع شأن حزب البعث القومي الاشتراكي في سوريا حوالي سنة ١٩٤٦ وقد مد فروعه الى كل الهلال الخصيب . وقد أصبح قوة معتبرة في الانتخابات السورية عام ١٩٥٤ ، متحالفا مع عناصر ذات اتجاه مشترك ، ومقيما علاقات صعبة مع الشيوعيين الذين غالبا ما دعموه عمليا ، على الاقل من اجل بعض الاهداف . اما في مصر فالعسكريون الشباب الذين استولوا على السلطة عام ١٩٥٢ والذين كانوا في البدء أنصار الاقتصاد الليبرالي والتحالف مع الغرب ، قد رأوا انفسهم متجهين نحو

---

١ ــ انظر فيلبر ، ايران ، ماضيا وحاضرا ص ١١٠ . شهبجان ، ايران الفهلويين ص ٢١٩ ؛ محمد رضى شاه بهلوي ، رسالة لاجل بلادي ، لندن ، هتكنسون ١٩٦١ ص٨٢ . ج لنكزوفسكي ، الشرق الاوسط في الشؤون العالمية ، ايتاكا ، منشورات جامعة كورنل ص ٢٠٥ . فنسان مونتاي ، ايران ، باريس . سوي ١٩٥٧ ص ٣٠ .

خيارات اخرى تماما ، نظرا لملاحظتهم عمليا للعوائق التي تضعها الآلية الرأسمالية وقوى الغرب امام جهودهم للتحديث ضمن الاستقلال . وقد دُفع زعيمهم عبد الناصر خاصة بعد قضية السويس عام ١٩٥٦ الى التوجه شيئا فشيئا نحو التحالف مع العالم الشيوعي وتكوين ايديولوجية دعيت باسم «الاشتراكية العربية» . وبعد ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ في العراق ، ترك القومي عبد الكريم قاسم حرية التعبير للتيارات الاشتراكية ، في الوقت ذاته الذي منع فيه (بمساعدة الشيوعيين) ثورة زراعية كان يمكن ان تتجه الى اشتراكية جذرية .

ان تزاحم التيارات الثلاثة ذات المنحى الاشتراكي بدرجات متفاوتة ، والتي تتمثل بالبعث والناصرية والشيوعية ، قد جرى وسط انقلابات درامية : الوحدة السورية ـ المصرية من ١٩٥٨ الى ١٩٦١ تحت تأثير تحالف مؤقت ناصري بعثي ضد الشيوعيين ، وقلب قاسم بتحالف مماثل في شباط ١٩٦٣ . ان المحافظين ينضمون غالبا الى واحد من الحركات للتحصن ضد التطرفات المنتظرة من الحركات الاخرى . أن الشيوعيون يلعبون اكثر فأكثر دور قوة مساندة او حلفاء مقتصرين بدقة على مهام دعاية ونشر ايديولوجي ويجري قمعهم احيانا على أيدي حلفائهم العرضيين . بالمقابل فان تجذير الحركتين الاخريين وتحالفهما مع العالم الشيوعي يزدادان حدة، تدعمهما متطلبات النضال ضد اسرائيل .

ان لبنان الذي تتواجد فيه القوى ذاتها ، يتدارك اتباع هذه الطرق ، لاهمية مشكلة التوازن الطائفي فيه وسيطرة اوليغرشية مرتبطة بالاقتصاد الرأسمالي . انه يفسح المجال لولادة جهود مهمة عديدة ذات فكر اشتراكي فريد (١) . ان النظام المحافظ والمماليء للغرب في الاردن لا يتوصل الى منع

---

١ ـ ان العديد من المنظرين الاوائل العرب للاشتراكية هم لبنانيون : كلوفيس مقصود، جبران مجدلاني ، والوزير كمال جنبلاط . يمكن الوقوع على مقتطفات من كتاباتهم في «الشرق الاوسط في وضع انتقالي ، دراسات في التاريخ المعاصر» الذي نشره و.ز. لاكور في لندن عام ١٩٥٨ وفي «الفكر السياسي والاجتماعي في الشرق الاوسط المعاصر» الذي نشره كمال كربات ؛ لندن ١٩٦٨ . لقد جرى تخطيهم في الفترة الاخيرة من قبل عناصر اكثر تطرفا بكثير . انظر محمد كشلي «النظام الرأسمالي واليسار في لبنان» بيروت دار الطليعة ١٩٦٧ .

القوى الاشتراكية من لعب دور مهم في سياسته الداخلية . ان الفلسطينيين مهتمون خصوصا بصراعهم ضد اسرائيل ، هذا الصراع الذي يصبح اكثر فأكثر استقلالا بعد عام ١٩٦٥ . انهم متأثرون مع ذلك غالبا بالماركسية ، وتدفعهم العوامل الخارجية الى السعي وراء الدعم الصيني . ان بعض الاكراد ذوي النزعة الاشتراكية قد دفعوا الى التقارب مع الحكومة العراقية نظرا لعدم رضاهم عن الخيارات القومية الصرفة والمحافظة التي كان يقدمها لهم زعيم الحركة الكردية ، البرازاني .

ان السودان هو البلد العربي الوحيد (بنصفه) حيث تمكن اليسار الشيوعي من التمتع بدعم بروليتاري واضح . فلقد أوصل انقلاب ٢٥ ايار ١٩٦٩ الى السلطة فريقا متشيعا بوضوح (١) .

في تركيا حوالي سنة ١٩٦٠ تحالفت الانتلليجنسيا ذات النزعة الاشتراكية مع البيرقراطية والجيش المتعلقين بهيمنة الدولة ضد التوجه نحو المشروع الحر للحزب الديمقراطي ، الساعي وراء دعم الجماهير المرتبطة بالتراثية الدينية ، والمعيد اتهام هيمنة الدولة المحدودة التي اتى بها اتاتورك وجهده من اجل الحفاظ على رقابة الاقتصاد القومي . نجم عن ذلك انقلابات عسكرية وتطور تستطيع فيه الافكار الاشتراكية ان تعبر عن نفسها متخطية انعدام الثقة الذي وصمت به في السابق لارتباطها بموسكو . فثمة حزب عمالي تأسس عام ١٩٦١ ، وهو حزب ماركسي متعاطف مع الشيوعية ، يستطيع نشر افكاره ويتوجه باستقلال عن خصومات العالم الشيوعي .

اما في اسرائيل فقد كان التطور مختلفا تماما . ثمة حزب اشتراكي في السلطة (في حكومات أئتلاف) وذلك دون انقطاع منذ تأسيس الدولة . ولكن يتعلق الامر باشتراكية مندمجة تدافع عن مصالح العمال المأجورين في اطار مساومة مع المشروع الحر ، ومع المحافظة على النظام البرلماني كما في بريطانيا والسويد . يضاف الى ذلك أن هذا الدفاع الاجتماعي ملتزم بدقة بالمصلحة الاسرائيلية . ان الحال هي كذلك في بعض البلدان العربية ولكن

---

١ ـ ان التطور اللاحق اظهر ان هذا الفريق كان يسيطر عليه قوميون راديكاليون مشتركون من النموذج الناصري متحالفون مع الشيوعيين . لقد ابعد الوزراء الشيوعية في ٦ تشرين الثاني ١٩٧٠ وأصبح التوجه معاديا بوضوح للشيوعيين في الوقت ذاته الذي كان يجري السعي فيه للحفاظ على الدعم السوفياتي .

المصلحة القومية تدفع العرب الى النضال ضد الاندماج في العالم الصناعي الرأسمالي الذي يهدد استقلال التقرير لديهم بينما تسعى اسرائيل بالضبط الى الحصول على دعم سياسي في ذلك العالم الذي تربطها به وشائج متينة، وتنتسب اليه الى حد معين . ان الاشتراكيين المعارضين (في حزب المابام في المقام الاول) يحاولون ان يوفقوا بين المصلحة الاسرائيلية وتوجه اكثر اعتراضية في اتجاه تشريك اكثر حدة للاقتصاد ونحو الارتباط بالدول التي تحقق فيها هذا التشريك . لقد ضحوا عمليا في الاوقات الحاسمة بهذا التوجه على مذبح المصلحة الاسرائيلية كما كانت الحال مع اكثرية الشيوعيين اليهود عام ١٩٦٥ . ان اقلية يهودية ضئيلة توحدت مع عرب اسرائيل للبحث عن طريق آخر ، مما قد يؤدي الى نبذ المبدأ الصهيوني القائم على دولة ذات سيطرة يهودية تضمنها تدابير عضوية (١) . نرى ان الحركة الاشتراكية ونفاذ الافكار الماركسية الى الشرق الاوسط قد شرطتها بعمق مشكلات هذه المنطقة الاساسية التي تتلخص بالتطلع العام الى التحديث ورفع مستوى الحياة ضمن الاستقلال القومي . ان الاشتراكية والشيوعية يجري تثمينهما خاصة كأداتين يمكن ان تسمحا ببلوغ هذه الاهداف . ان وجههما الشمولي وُضع في المقام الثاني وجرى غالبا نبذه كليا لمصلحة توجه قومي قبل كل شيء . ان المثال الذي كانت تقدمه الحركة الشيوعية نزع الاعتبار عنه تبعا لاخطاء متعددة ، وبخاصة لانه اخذ بعين الاعتبار متأخرا جدا ومع الكثير من التحفظات المشكلة القومية ، متأخرا لانه ضحى غالبا بهذا الاعتبار على مذبح اهتمامات ذات استراتيجية عالمية كان يتدخل فيها في المقام الاول الحفاظ على الاتحاد السوفياتي وتقويته . من جهة اخرى ، لا يمكن لقومية صرفة ان ترضي المجتمعات التي يصطدم نضالها من اجل الاستقلال بمصالح مختلفة وفقا للبنية الاقتصادية الاجتماعية العائدة للقوى المهيمنة ، والتي كان عليها في الداخل ان تكافح الامتيازات الموجودة في حقل الغنى والسلطة ، وسيكون عليها ان تكافح ايضا الشرائح المتميزة الجديدة . لا يمكن للشرق الاوسط ان يستغني عن أيديولوجية من نموذج اشتراكي ، مستفيدا جدا من التأليفات الماركسية المتنوعة ، ولكن

---

١ ـ هنا ايضا سأكتفي بارجاعكم الى كتابي ، اسرائيل والرفض العربي ، وكذلك الى المؤلفات التي يشير اليها .

ايضا دامجا بوضوح التطلع الى الاستقلال القومي ضمن قيمه الجوهرية (١).

مشكلات الحزبين الشيوعيين في سوريا ومصر

ان المقال التالي قد نشر في شباط ١٩٥٨ في الكراس عدد ٩٣ ، الدفاتر الاممية (ص ٧٦-٨٦) . لقد كانت الدفاتر الاممية احدى هذه المجلات التي يمولها الحزب الشيوعي دوريا تاركا التعبير فيها «لرفاق طريق» يحتفظون ببعض المسافة عن الاطروحات الشيوعية الرسمية ، او على الاقل ، يعطونها تأويلا جديدا اكثر قبولا من النص العقدي والتعليمي لجمهور اكثر تطلبا من المناضل الوسط . ان المجلات من هذا الطراز تتجرأ احيانا ايضا الى درجة التصرف بحرية لا يمكن للحزب ان يتحملها انطلاقا من فرضية معطاة . يستتبع ذلك عادة الغاء المجلة ، مع تبرير ذلك عموما بأسباب توفيرية . هذا ما حدث بعد قليل للدفاتر الاممية التي كانت بخاصة لسان حال اقتصاديين ورجال سياسة اشتراكيين يساريين يؤيدون التحالف مع الحزب الشيوعي . ان المجموعة الكاملة للمجلة تتضمن مقالات قيمة .

لقد استطعت ، اذ كنت ما ازال عضوا في الحزب الشيوعي الفرنسي

---

١ - لقد تمت منذئذ حركة رفض عنيفة من جانب شباب من شرائح يهودية محرومة من اصل شرقي (الفهود السود او البيض) . انها لا تتهم اطلاقا الطابع القومي للدولة . اما المجموعة التروتسكية الصغيرة ماتزبن (المنظمة الاشتراكية الاسرائيلية ، فتعارض الاطروحات الاساسية التي تشكل قاعدة الدولة الصهيونية ، ويمكن احيانا ان تبدو صياغاتها تلتقي مع صياغات حركات فلسطينية ولكنها تختلف عن هذه بكونها تسلم بواقع تكوين آتني جديد اسرائيلي يهودي (ليس بطائفة دينية يهودية) ذي حق في بنية سياسية مستقلة لا يجري تحديد طبيعتها . ثمة انشقاقات حديثة (المقصود كل مرة عدة افراد) فصلت عن المجموعة بعض التروتسكيين من الاتجاه «اللامبرتي» يأخذون عليها التزاما ناقصا بالفهم الماركسي اللينيني العقدي للحزب الطبقي ، وبعض الماويين (؟) القريبين من اطروحات الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين ، الذين يفضحون في افكار ماتزبن حول فلسطين المستقبل الكثير من المغالاة لوضع خاص للشعب الاسرائيلي اليهودي .

وذلك لعدة اشهر فقط ، ان انشر هذا المقال الذي ليس بامكان اي جهاز يراقبه الحزب بدقة ان يقبل به . ولقد شكل هذا المقال احدى التهم التي ادت الى فصلي من الحزب في صيف السنة ذاتها . لم يكن لي ان اناقش في مشكلات «الاحزاب الشقيقة» دون اخضاع نصوصي لرقابة مكاتب الحزب الشيوعي الفرنسي .. التي لم تكن لتعطيني ابدا الاذن بالطبع ، مفضلة ان لا تناقش اطلاقا مسائل داخلية من هذا النوع . كان الحزب الشيوعي الفرنسي ما يزال يلتزم كليا بالاسطورة الستالينية التي كانت ترى ان الاحزاب الشيوعية جميعا تمارس باستمرار سياسة «سليمة» مرتكزة على تحليلات «علمية» . لقد كان يلازم هذه الاسطورة ان كل مرحلة استراتيجية اعتبرت سياستها خاطئة في مرحلة لاحقة كانت اما مذكرة دون قيد او شرط ، فتختفي هكذا من التاريخ الرسمي ، او يلفقها هذا الاخير، او تنسب الى انحرافيين استولوا خلسة على قيادة الحزب . من هنا جاء البحث عن اكباش محرقة والآلية التي قادت الى المحاكمات المدوية المشهورة في البلدان الشيوعية .

ان احد اكثر المشاهد خيبة لتقدير امكانات التحليل العقلي لدى الذهن البشري هو مشهد الجمهور الخروفي من المناضلين الايمانيين الذين ينكرون في المرحلة ـب ـ دون اي عقدة ، كل ما كانوا قالوه في المرحلة ـأ ـ ويعبرون فيما بينهم عن دهشتهم للعمى الذي كانوا عليه خلال المرحلة المذكورة ، ولتلفظهم بكل تلك الادعاءات «المغلوطة» مع احتمال عودتهم في مرحلة ـج ـ الى هذه المواقف ذاتها . ان الدهشة لا تستمر طويلا على كل حال لان آلية النسيان تظهر بسرعة ، نتيجة عوامل قابلة لتبرير نوع من التحليل النفسي . يجب ان انصف نفسي بالقول ، انه مهما كان عماي عميقا ، فقد كنت منذ تلك الفترة ومرارا عديدة متكدرا وثائرا على هذا المشهد . ولكن مثل كثير من الشيوعيين الاكثر وعيا ، كنت ما ازال اقدر ان الانضباط يجب ان تكون له الغلبة ، وانه من الضروري في نظر الجماهير عرض التبدلات في الاستراتيجية بشكل اسطوري . ان هذا الفهم المتأصل عميقا لدى القادة والايديولوجيين الشيوعيين والذي هو على جانب (محدود) من التبرير ، هو في الواقع من نموذج ارستقراطي رفيع (يجري اليوم تفضيل وصف نخبوي) . ان النخبة تعرف وتجر الآخرين بتقديمها لهم تبريرات في متناولهم . لقد كان ذلك وللاسباب نفسها فهما نجده في الحركات الايديولوجية المكونة الكبرى ، في الكنيسة الكاثوليكية وفي الاسلام

الوسيط ، نظرّه الفلاسفة المسلمون خاصة بشكل ما دعي نظرية الحقيقة المزدوجة .

ان كثيرا من النقاط في هذا المقال كان ينبغي ان تناقش بصورة اوسع مما استطعت القيام به في الحواشي المضافة ، او الاضافات الى حواشٍ من عام ١٩٥٨ ستجدونها ادناه . سأكتفي بنقطة او اثنتين تبدوان لي في غاية الاهمية .

ان الشخصية المركزية في هذا المقال هي شخصية القائد الشيوعي السوري ، خالد بكداش ، شخصية قوية اثرت في نفسي كما في نفوس كل الذين عرفوه . كنت أود هنا ان أنوع الاسطر التي خصصتها له، المكتوبة بنبرة اعجابية ، او على الاقل تفسيرها . ولكنني لا أود من جهة اخرى ان اتطرق في الاتجاه المعاكس وارهق الان رجلا شائخا ، اضعفه المرض كما اعتقد ، وتخلى عنه عدد من اخصائه ، رجلا ينبغي ان يتساءل من وقت لآخر على الاقل اذا لم تكن حياته كلها فشلا . لقد أرهقه كفاية أدب حديث تقريبا ، من ضمنه كتاب أحد الشيوعيين السابقين ، قدري قلعجي الذي كان صديقي ، والذي انتقل فيما بعد الى القومية العربية الصرفة . انه يروي عن خالد سلسلة من النوادر ، الصحيحة بمجملها ، ولدي بعض الاسباب في اعتقاد ذلك ، ولكن التي يمكن لمراكمتها الوحيدة الجانب ان تعطي فكرة خاطئة عن الشخص .

يجب التسلح بالكثير من الرهافة والتفهم لرسم صورة زعيم شيوعي ستاليني ، لاسيما انها تنطوي عموما على الكثير من الملامح الكريمة ، وانه لو قدّر له ان يصل الى السلطة لسوء الحظ ، لاصبحت هـذه بمنتهى البشاعة . ان المرء يجد نفسه احيانا امام أناس مسوقا باغراء تسميتهم قطاع طرق سوقيين ومجرمين غير قابلين للمغفرة . ولكن حتى قطاع الطرق والسفاحون هم أناس ، ينحني محلفو الجنايات على سيكولوجيتهم العميقة ويقيسون مدى حقهم من الاسباب التخفيفية . بالاضافة الى ذلك قد يكون من السهولة أدانتهم براحة ضمير وأن يحمد المرء الله او القدر ، كما فعل فريسي الانجيل ، على انه ليس من هؤلاء . ان هذا يصح على وجـه الخصوص بالنسبة للقادة السياسيين الذين تكوّن لديهم اتجاه الى الاعتقاد ان هذه العيوب تنجم عن الايديولوجية ، او التنظيم ، الستالينيين، وانهم بمنجى او انهم سينجون بسهولة بفضل عدائهم للستالينيين . لا تتسرعوا، يا رفاق ! ان آلاف الحالات في التاريخ ، تكشف القناع لنا عن هذه السمات

المكروهة ، وامارات ، الاجرام المضطلَع به . ان القائد الستاليني كـــان ليذهب أبعد فقط ، براحة ضمير ومنطق تصطنعهما ايديولوجية لهـــذا الغرض ، في خط سار عليه الكثير من رجال السياسة الآخرين (وخاصة رؤساء دولة وقادة ثوريين) او يسيرون عليه الان ، او سيسيرون عليـــه مستقبـلا .

انا لا اسحب مدائحي . ان قوة شخصية خالد بكداش وذكاءه أكيدة. وان هذه الصفات بالطبع لا تغفر شيئا . لقد ذهبت بعيدا قليلا حين كتبت انه ليس فيه شيء من البيرقراطي ، او المذهبي . ان القادة الستالينيين ما كانوا قط بيرقراطيين ، بمعنى ان الرؤية للعمل الذي ينبغي القيام به كانت تتغلب دائما على روتين التنظيم ، وانهم كانوا على اتم استعداد في كل لحظة للتضحية بآلة ضخمة بنتها الجهود ببطء ، بجهاز كامل من الموظفين ، معقد ومصقول تماما للقيام من جديد بنقل احذية الثوري المتخفي ، الذي يطارده البوليس ، والمزود بأوراق مزورة والذي لا يحتفظ الا باتصالات عارضة بالتنظيم القومي او العالمي او ما بقي منه .

ولكن هذا لا يستتبع اطلاقا انهم كانوا يحتقرون مساعدة بيرقراطية معقدة ومجهزة تماما برؤساء مكاتب أكفياء . ان نابوليون ، اذا توصل الى ان يكون رجل عمل ، فقد كان ايضا بهذا المعنى بيرقراطيا مؤكدا . والاخطر من ذلك انهم خارج وفوق بيرقراطيتهم القومية التي كانوا يستخدمون قد فقدوا كل قدرة على الاخذ بعين الاعتبار اي عامل لم تفهمه هذه البيرقراطية العالمية مسبقا التي كانت قمتها في الكرملين والتي كانوا يثقون بفضائلها بلا تبصر .

ليس بكداش مذهبيا ؟ كنت اعني ذلك بمعنى دقيق ، وبمعنى واحد فقط . ان هؤلاء الرجال لم يكونوا ليعترفوا فعليا بأي عقيدة ، ولكن ما عدا استثناء واحد كان رئيسيا . لقد كان الخلاص النهائي للبشرية مرتبطا ، وفقا لهذه العقيدة المركزية التي قضت على كل العقائد الاخرى ، بانتصار التنظيم الشيوعي عالميا . وكل الباقي كان ثانويا ، حتى الاطروحـــات الاساسية التي اجتهدوا في تلقينها لفرقهم ، والتي كان التزامهم بها في شبابهم سببا لانضمامهم الى الحركة . لقد كانت بذاتها ملحقة بهذا النصر الاخير . لقد كان المذهب خاضعا للاستراتيجية التي كان يقررها المركـــز الاممي المتجسد برجل كان يعرف كل شيء وقد فهم كل شيء هو يوسف فيساريونوفيتش دجوغاشفيلي المدعو بستالين .

ساضيف هنا ذكرى الى تلك التي يعددها قدري قلعجي بشكل لاذع . اتذكر جيدا رد فعل خالد بكداش يوم علمنا في بيروت بعد حل الاممية الشيوعية الثالثة (في ١٥ ايار ١٩٤٣) الذي جعلنا نتأثر كثيرا ، بنبأ استبدال النشيد الاممي بنشيد سوفياتي خاص كنشيد وطني للاتحاد السوفياتي . لقد ملأني الحزن والاسى لذلك كحال الكثيرين . اما خالد فتهلل صارخا: «ان الرجال هناك مدهشون ، لا شيء مقدس لديهم ، لا صنمية عندهم . انهم يعرفون ان ينبذوا كل ما جرى تخطيه دون مراعاة للعواطف او التقاليد الاكثر قداسة لدينا . حتى دماغهم جدلي !» .

ان هؤلاء القادة الستالينيين اذاً كانوا مستعدين لكل التحريفات وحول موضوعات اكثر حسما من تغيير النشيد البروليتاري الاممي . ولكنهم بمعنى آخر لم يكونوا الا اكثر مذهبية . فكل عقيدة قديمة ، او جديدة ، ما زالت مقبولة من السلطة العليا كانت تحصل على الموافقة دون تحفظ . لا يهم ان هم انحرفوا عنها في الممارسة على كل حال . ان الاخلاص لعقيدة اللحظة كان الزاميا ، لا لاجل تلاؤمها المفترض مع الواقع ولكن كشيء لا غنى عنه من اجل العمل .

قد يقال ان هذا الاخلاص ما فوق الانساني لقضية كانت تطابق لديهم قضية البشرية ، هذا الاخلاص الذي قاد الكثيرين من هؤلاء الرجال الى اعمال بطولية صعبة التصور ، هذا الاخلاص بالذات الم تناقضه اعمال حقيرة كثيرة ، او انانية مجنونة ؟ الم يقم مثلا خالد بكداش ، كما روى قدري قلعجي ، بابعاد الكثير من الرجال الممتازين عن الحزب بالافتراء عليهم ، لمجرد كونهم انطووا على قيمة انسانية اسمى كانت تترك ظلالا على سيطرته ؟ انني اصدق ذلك بسهولة ، لكوني عرفت بعض هؤلاء الرجال ولاحظت بدهشة مناضل القاعدة المكدرة والجاهلة تنحيتهم . يمكن ان نسلم تماما ان خالداً كان يتبين فيهم في بعض الحالات بذور هرطقة ، او استقلال ، لا تتلاءم بالنسبة اليه والى اخصائه على المدى الطويل مع الاخلاص غير المشروط للتنظيم . ولكن لا يمكن ان يكون هذا حقيقيا بالنسبة للجميع، وعلى كل حال ينبغي ان يكون للعامل الحاسم اغلب الاحيان في ذلك عدم القدرة على تحمل تفوق الى جانب تفوقه ، وأيضا ارادة حماية دوره كقائد كلي القدرة تجاه اي معارضة محتملة .

هذا مع العلم ان الامر لا يتعلق الا بأعمال غير خطيرة بما ان خالد بكداش لم يصل ابدا الى السلطة ، ولم يمارس سلطويته الا داخل حزب

صغير يمكن لاي كان ان يتركه اذا اراد . ولكن من المؤكد ان بعض هذه الافعال الصغيرة تسري الرعشة في الظهر . ان المرء ليفكر كم انتجت مواقف مشابهة من اللاإنسانية المجنونة البربرية عند القادة الذين وصلوا الى السلطة ، بدءاً بالجيورجي الرهيب الذي كان زعيمهم ومثالهم . ولربما سنبتسم اذا قرأنا لقلعجي كيف انفجر خالد غضبا ؛ يوم دفن عمر فاخوري، وهو مثقف قديم مفعم رهافة وتنوعا ، «رفيق الطريق» الذي رفعه الحزب الى السحاب ، واستغل الى الحد الاقصى شهرته ، والذي يزعم كل القياديين إجلاله بمحبة (لقد كنت في جنازته) ، وذلك لان منظمي الجنازة، اغفلوا استقدام مصور يظهر القائد الكبير حاملا للحظة حسب العادة ، نعش الفقيد . «لماذا حمل النعش ، في هذه الحالة ؟» ولقد استطاع مصور ، استدعي على عجل ، ان يأخذ الصورة المنتظرة التي نشرتها في اليوم اللاحق صحيفة الحزب ، والتي يمكن ان يفاجيء فيها المرء على ما يبدو على وجه القائد ظل ابتسامة رضى خفيفة . ولكن نقصا تاما الى هذا الحد في الحس الانساني كان يمكن في ظروف أخرى ، ان يكون مصدر افعال رهيبة .

كل شيء كان خاضعا للفعالية ولم تكن الفعالية تنفصل عن تمجيد القائد . ولا يمكن تمييز الغرضين . كان خالد يراقب يوما من اعلى شرفة مسيرة تظاهرة نظمها الحزب ، فصاحت صديقة شيوعية بلقانية : «جميل رؤية هذا !» صحح خال في الحال : «جميل فعل هذا !» أهو التعبد للعمل الفعال ، او عبادة الشخصية ؟ الاثنان لا ريب .

ينبغي الا ننسى ان عبادة الشخصية كانت في البدء احدى الاسس العديدة للسياسة العملية التي تشرّبها التلاميذ الذين لا يحصون عبر العالم من الحزب البولشفي . ان الامر يتعلق ب «وسيلة» تعود الى السيكولوجيا التجريبية ظهرت فعاليتها . لقد تجرأت يوما وسألت خالداً (او أن ذكرياتي تخدعني وقد روى لي الحادثة صديق لبناني له مع خالد علاقات حميمة اكثر مما حدث لي معه اطلاقا ؟) لماذا تعرض صورته غالبا على الصفحة الاولى من «صوت الشعب» ، صحيفة الحزب اليومية ، حتى دونما مناسبة تقتضي ذلك . أجابني ان الامر عائد الى عادة تعلمها في موسكو . وقد كان جوابه عندما سئل لماذا ينزل في أفضل الفنادق ، عندما يقوم بجولات في المناطق . انه هنا يطبق التوجيهات العامة . انما المقصود هو هيبة الحزب، ولقد لمّح الى عادات شعبه حيث كان يمكن للسلوك الشعبي ، المعلن في فرنسا (هذا يثير دهشة الكثير من الشرق اوسطيين) أن يسيء الى الهيبة لدى الجماهير الاكثر حرمانا .

ان الرغبة في العظمة ، لدى جميع هؤلاء الناس كانت تتحد ، بشكل لا يقبل الانفصام ، بالاخلاص للحركة وبالصدق العميق غالبا في التعلق بالمثال الاعلى الشيوعي . أن شبابنا الثوري كله من بين بقية الشباب لا يفهم اطلاقا هذا الامر . ولا ينبغي ان يكون هذا مثار دهشة من يعرف التاريخ ولو معرفة بسيطة لاسيما تاريخ الحركات الايديولوجية . ان تاريخ الكنيسة الكاثوليكية يقدم أمثلة عديدة من هذا النوع . آن ممارسة السلطة ، وخاصة السلطة المطلقة التي تعطيها مركزية التنظيم الشيوعي لقادته ، تحوّل بشكل حاسم مركبات هذه الحالة النفسية . ان نزعة التسلط تتجه الى قرض الشعلة الايديولوجية على الاقل . ثمة لدينا راكوزيون Rakasi ممن بعد ان يعانوا العذاب سنوات طويلة بصبر ودون ان يجحدوا في سجون العدو ، يصبحون طغاة مغرورين سريعي الغضب ، يصرعون دون وسواس الخصوم ، او أولئك الذين لم ينالوا اعجابهم وأولئك الذين تشير الفعالية كما يفهمونها الى الاطاحة بهم ، وذلك بأساليب بشعة مع كل الافتراء والكذب الاكثر وعيا وبرودة .

مع ذلك ـ وهنا ايضا أخشى ان تكون تجربتنا الستالينية كما يقول ادغار موران ، غير ممكنة النقل ـ فان سيكولوجيات القادة الفردية (والمناضلين) تقدم وجوها غير متوقعة . اذا كانت سعادة البشرية النهائية، بالنسبة لنا جميعا ، تتطلب عند الاقتضاء الاستعمال المنظم للكذب وحتى للجريمة ، وهي أخطاء محتومة تلازم العمل الفعال ـ اذا كان في المجتمع الذي نبنيه هكذا ، لملايين الاطفال ان يولدوا يوما سعداء واحرارا بدل ان يرموا للخنازير كما في الصين او ان يعيشوا حياة عبيد جائعين ، مستغَلين معذبين ، وداعرين ، فما هو وزن مئات او آلاف من المضحى بهم الذين ليسوا على كل حال انقياء تماما ؟ ـ ، ان نقاوة المثال الاعلى كانت تصل لدى البعض الى الاستمرار وحتى الى التعبير عن نفسها في الافعال . ان الخضوع العبودي لآلية عملنا اللاإنسانية كان يمكن ان يمحي يوما امام تمرد عميق لقوانا الاكثر صميمية ، غير انه يستمر بحكم نزعة التسلط .

أن هذا يفسر كما اعتقد الكثير من الاشياء التي تجعل انتقاداتنا تضطرب . فالمرء هو دائما ، كما كتب في تلك الايام ج.م دوميناك ، ستاليني احدهم . ان حالة شارل تيون لحالة معبرة ، وهو الذي يفضح بدقة الطرق المكيافللية التي افترت بواسطتها قيادة الحزب الشيوعي الفرنسي عليه ونحتّه . ولقد ذكّر آخرون عندئذ كيف قام هو قبل سنوات

عدة باللجوء الى الطرق ذاتها من اجل تصفية المشبوهين «بانحراف تيتوي». ان ما يدهش ادغار موران هو ما عرفه من ان اني كريفل التي تصف هذه الآلية بكل وضوح ، هي آني بس ذاتها التي طبقتها بعماوة ضده في السابق. ان بالميرو توغلياتي الذي كان أول زعيم شيوعي يتخلص بوضوح من ذلك ، ويستخلص النتائج الاكثر تقدما من «نزع الستالينية» ، هو ذاته الرفيق اركولي الذي طبق دون وسواس ظاهر توجيهات ستالين في اسبانيا وغيرها . ان فيكتور سرج الذي وصف هذه الآلية بتعابير لا تنسى ، والذي اشعر بلاإنسانيتها الاساسية ، أكثر من اي انسان آخر ، كان له هو بالذات فترته الستالينية ـ او بالاحرى كانت قد سبقت الستالينية ، المقصود هنا اتجاهات سابقة جدا لستالين ـ وما زال لها آثار مماثلة . (تجدر قراءة ملاحظات كلود روا ، حول كل ذلك ، لاسيما في «نحن ، محاولة سيرة حياة» باريس غاليمار ١٩٧٢ ، التي اعطى عنها جورج سمبرون خلاصة و « مطرود آخر واع » ، ظهرت في النوفل اوبسرفاتوار ٣٨٣ ـ ١٣ــ١٩ اذار ١٩٧٢ ص ٥٣ ـ ٥٥) .

لنعد الى المشرق . لقد عرفت ايضا زعيما شيوعيا آخر ، وهو نقيض بكداش من نواح كثيرة ، حافظ حتى النهاية على انسانية عميقة وان كان يمكن كما اعتقد ان تأخذ عليه أيضا ممارسات «ستالينية» . ويجوز الاعتقاد بأنه قد طبقها بحكم الانضباط ومع الاقتناع بأنها كانت تخدم اهدافا نبيلة. اقصد فرج الله الحلو وهو لبناني من الطائفة المارونية ، كان زعيما للحزب الشيوعي اللبناني . وكان الحلو رجلا هادئا ومتزنا ، ومجردا ، كما اعتقد، عن نزوة التسلط ، تلك التي كانت تسحرنا جميعا لدى خالد بكداش . لقد خضع هو ذاته لسطوة هذه الشخصية القوية ، وقدر دون شك انه ينبغي الخضوع لها لمصلحة الحزب العليا والشعب لانها تتمثل فيمن هو أقدر منه لقيادة الجماهير . سأروي هنا نادرة او اثنتين ذات دلالة في رسم صورة شخصية ، اكثر من تحليلات مطولة . لقد سُجن في بداية الحرب العالمية كما حصل آليا للكثير من الشيوعيين تبعا للمعاهدة الالمانية ـ السوفياتية ، فانتقل مع رفاقه الى أيدي رجال الامن الفرنسيين الذين لم يكونوا يرعوون عن استعمال التعذيب لانتزاع الاعترافات . وعندما حان دوره ، تخلى رئيس الجلادين ، كما رُوي لي ، مقدما عن تطبيق وسائل التعذيب المعتادة عليه . «ان تعذيبه لا يفيد في شيء ، لن يقول شيئا !» لقد كان «اخوته» العرب أقل خضوعا لتلك المصلحة .

اذكر اني تغديت معه في مطعم مكشوف في بيروت بعد عودتي من سفرة قصيرة الى العراق في كانون الاول سنة ١٩٤٤ . وكنت اصف له بانبهار ساذج ترف الفنادق التي حللت فيها . فسألني فجأة : «وأنت ، ألم تشعر بعدم الارتياح وسط هذا البذخ» . لقد صدمني هذا القول وتساءلت في قرارة نفسي ، اليس هذا دليل معارضة مبطنة لموقف كموقف خالد بكداش .

يروي قدري قلعجي كيف نحي فرج الله الحلو عن قيادة الحزب الشيوعي اللبناني ، بقرار من خالد بكداش كما يقول لانه (وفقا لما يرى) «كان ذا طبع هادىء ، لا يشتم الناس ولا يعتني بصحبة النساء ولا يتعاطى الشراب بكثرة» (ص ١٥٩) . ووفقا لما يقوله المؤلف ، اعترف فرج بنقاط ضعفه امام اللجنة المركزية ووعد باصلاح نفسه بشكل يجعله خليقا بالمركز الذي كان يشغله . وقد أعطي مهلة ثلاثة اشهر لتحقيق ذلك . وقد اضطر الى الاعتراف في نهاية تلك المهلة بأنه رغم جهود مستمرة لم يستطع ان يتوصل الى اصلاح ذاته تماما . فأرسل عند ذاك لقضاء اشهر في فرنسا التي عاد منها ، يعادل منافسه (وفقا لقلعجي) في «الخلال» المذكورة . ولكنه استبدل بنقولا الشاوي في مركز الامين العام ، اثناء غيابه (ص ١٥٩) .

ومن الجائز ان المؤلف قد جمّل الى حد ما تفاصيل هذه القصة الصغيرة . أتذكر فقط ، بما اني كنت على علاقات اقل وثوقا من علاقاته بقيادة الحزب الشيوعي اللبناني ـ السوري ، انه قيل لي وانا أمر بمكاتب الحزب يوم سفري الى فرنسا في بداية حزيران ١٩٤٧ ان فرج الله قد وضع في حالة تجميد ، وعندما سألت عن اسباب ذلك رغم الكتمان الذي كنت افرضه على نفسي فيما يخص قضايا حزب لم اكن انتسب اليه ، لم اتلق جوابا . شاهدت فرج الله ذاته في مكتب لم يكن خاصا بالامين العام، حيث لم نتبادل الا بعض الكلمات ، بدا لي مرتبكا ، حائرا ، مع سحنة بائسة لكلب مضروب . وبخت نفسي بعد ذلك حالا لانني اختصرت محادثتي معه، وجعلت من احساسه بأنه لم يعد الشخص الرئيسي ، اكثر تفاقما بقليل .

تظهر من خلال كتابات قدري قلعجي صورة مثيرة للاهتمام . كان ثمة صورة نموذجية للزعيم الستاليني الكامل ، صالحة للعالم كله ، ولكنها كانت تتلون بشكل مختلف حسب البلدان وثقافاتها ، مع تأثير التقاليد والعادات المحلية . لقد ساعد ستالين على ايصال اشخاص يشبهونه الى المراكز العليا . لقد أزاح بداهةً المثقفين ذوي القابليات النظرية والتحليلية الذين

كرههم دائما . ان توغلياتي هو استثناء مهم دفع ثمنه غاليا في البدء تمثل بالخضوع ولم يسمح لطبيعته الحقيقية بالظهور الا بعد تحرير ايطاليا الذي اعطاه قاعدة صلبة وخاصة بعد موت زعيمه الرهيب . كان على القائد المثالي ان يكون فتى قليل التعقيد ، منضبطا وامينا ، لا يمتلك كثقافة اساسية الا منظومة من المفاهيم الماركسية اللينينية مأخوذة بصورتها الستالينية وهي عالم مغلق يجيب على كل شيء ، ولا لزوم لان يتوقع في البحث خارج هذا العالم اي فضول كان . كان ينبغي ان يكون (كان ذلك ضروريا على كل حال للحصول على هذا النموذج من الثقافة) من قماشة بروليتارية او على الاقل شعبية . وان يقاسم شعبه الاذواق واللهجة والقيم والثقافة المتخلفة البروليتارية او الشعبية بحيث يمكن لجماهيره ان تتعرف فيه على نفسها كنموذج متسامي لصورتها الخاصة . كان من شان هذا ان يزيح شباب الاقليات والناس ذوي الاصل الاجنبي ـ عدا الاستثناء الصارخ الذي كانه ستالين نفسه ، الجيورجي الذي يتكلم الروسية بطلاقة . ولكن الزعماء الأعلين منحوا دائما انفسهم حق الخروج على القواعد التي كانوا يفرضونها ونحن نعرف ان ستالين بذل جهدا كبيرا جدا من اجل التكيف مع القواعد الروسية حتى انه استحق تماما اتهام لينين له بالشوفينية الروسية ـ الكبرى .

ولهو امر غير متصورا ان لا يحب موريس توريز مثلا جبنة الكممبر والنبيذ الجيد . ان خالد بكداش كان يجتهد في سوريا ولبنان في ان يبدو شبيها بالنموذج العالمي للقائد الستاليني ولكن كان عليه ان يكافح من جهة نقاط ضعف شخصية كتلك التي كانت لدى ستالين ، ومن جهة اخرى ، كان يستفيد من بُعده لتعديل المثال في الاتجاه الذي كان يناسبه شخصيا. لم يكن بالتأكيد مشترطا في البلدان ذات الهيمنة الاسلامية ، ان يكون زعيم شيوعي («مسلم» سوسيولوجيا) هاوي نساء ، وان يسكر باستمرار كما يوحي بذلك قلعجي . ولكن هذه السمات كانت ترجمة شخصية مقبولة لتقليد المثال الستاليني . لقد كانت تستتبع نمط حياة معتبرا شعبيا ، في تواصل مع تطلعات الناس البسطاء الغليظة ، وحيوية عميقة وضخمة كحيوية ستالين ذاته يمكن للملايين الملتزمين المطلوبين ، والمدفوعين الى الشيوعية دون تحليلات معقدة تحت وطأة الحقد البسيط على النظام الاجتماعي الذي يعانون منه ، أن يتعرفوا على انفسهم فيها ، هم المتعطشين لخدمة زعيم محدد وان يكن فظا ، في تنظيم منضبط وفعال . على كل حال كان لا يؤخذ

بمثال الزعيم الاشتراكي الديمقراطي ، المنظّر المثقّف ، الذي يطارده الف وسواس ، والذي تدفعه الاسباب الى التخلي عن اساليب كفاح معينة ، المحمول على استبدال الشعارات الاولية بتحليلات معقدة لا تفهمها الجماهير. يجب الا ننسى ان الامية الشيوعية تكونت كرد فعل على أولئك القادة الذين كما يزعم بعضهم في عملية تبسيط لفكر لينين ، ادى الحاق النضال البروليتاري لديهم بقواعد حياة او فكر معتبرة أسمى من هذا النضال ، الى الخيانة . ان النفور لدى لينين ، الذي كان هو أيضا مثقفا ، يهيمن عليه رغم كل شيء احترام العلم اللازم لوسطه وجيله ، والاعجاب بذلك المثقف المتفوق ماركس ، ولكن رجل العمل قبل كل شيء ، كان ما يزال يعبر عن نفسه باعتدال ، في دهشته مثلا امام فقه بليخانوف المثير للاعجاب بالتأكيد ، ولكن الذي يعطيه انطباع «موت» . هذا النفور تحول لدى ستالين الى حقد صرف وانتهى الى اغتيال أناس غالبا ما أحس تجاههم بدونية لا علاج لها على الصعيد الفكري ، أمثال كامينيف وبوخارين ، او تروتسكي . ان عشقه للمدائح تكال الى مؤلفاته النظرية ، وحظره للنقد كانا حيلتين لتطمين نفسه الى قيمته الشخصية .

بالطبع كان ينبغي ان لا تؤدي الترجمة الشخصية التي كان يعطيها القادة الستالينيون المحليون عن مثالهم الشامل الى حملهم على نسيان المتطلبات الاولية للمهمة التي كانت مسندة اليهم . وقد يقف هؤلاء القادة انفسهم عند الاقتضاء في قفص الاتهام واستخدام «لااخلاقيتهم» حينذاك للتشهير بهم ، اذا كان ذلك ممكنا او بدا مفيدا لستالين . أما جمهور الأتباع فيهنيء نفسه ، تارة على حيوية قادته ، الواصلة الى حد الشراسة ضمانة لتصميمهم الصامد في الكفاح ، وطورا يسخط على عدم امانة هؤلاء القادة لقيم ما انفك يحترمها بأبهام .

تلك كانت الحال مع خالد بكداش الذي تعقل سلوكه الشخصي مع الزمن على كل حال ، ربما بتأثير السن ، وعلى كل حال أمام ملاحظة بعض النتائج المحتمل ان تكون كارثية بالنسبة لسمعته . لقد كان بكداش كما قال قلعجي ، وكما تأكد لي من مصدر موثوق ، خاصة في جلساته العربيدة ، ينسى دوره كزعيم عربي . كان ثمة عبء اضافي ناجم فعلا عن اصله الكردي . لم يكن ذلك مأساويا بحد ذاته ، فالمجتمع العربي عظيم التمثل . فقد لعب اكراد كثيرون او انصاف اكراد مستعربون دورا سياسيا مهما ، حتى ضمن اطار القومية العربية دون ان يعيب عليهم احد هذا الاصل .

ولكن كان ينبغي على الاقل التشديد على التمثل لا على الاصل . والحال ان الكبرياء الغريزية لدى خالد ونزوة التسلط عنده كانتا تدفعانه عندما يتراخى تحكمه بنفسه تحت تأثير الكحول ، الى ابراز كرديته ، والاعتزاز بآريته بالنسبة الى «الساميين» العرب الذين كانوا يحيطون به . كان ذلك «تفوقا» اضافيا . ذلك كان تأثير المذاهب العرقية المنتشرة ، خاصة على الشخصية التي كان بوسعها استخدامها للتعالي .

لم يكن لدى فرج الله الحلو المتواضع بطبيعته وصاحب المزاج الاقل انوية égo - centrique ، اغراءات كهذه . لقد اجتهد ، تحت وطأة التوبيخ الذي عانى منه ، في ان ينسجم هو الآخر مع المثال المفروض بالشكل الذي كان يمثله رفيقه الرهيب . لولا هذا لكان في وسع هدوئه وتواضعه وبساطة حياته ان تبدوا سمات مقبولة جدا لقائد شيوعي . غير انه كان عليه ان يتعلم اطلاق الشتائم (يقول قلعجي) بمناسبة ودون مناسبة. ان المظاهر الكثيرة من الاحترام للآخرين كان ، رغم كل شيء ، عيبا ، ليس بالنسبة للمثال السوري اللبناني الذي فرضه بكداش فحسب بل حتى بالنسبة للمثال الستاليني عامة . كان ينتظر من القائد، كدليل على اخلاصه الراسخ والعنيد للقضية ، قطع جلي لكل الوشائج التي قد تشده الى الناس العاديين ، ومن بينها ، هذا الدليل على احترام قيم مشتركة الذي يتمثل بالحد الادنى من اللياقة . ثمة ايضا ، أبعد من الشيوعية ، احد متطلبات حركية الحركات الايديولوجية ، عندما تكون في مرحلة صراع شرس وشمولي على الاقل . هنا ايضا بالطبع يبرز تأثير الامزجة الشخصية وطبائع الجماعات . ان الشتيمة هي ايضا دلالة على الغضب وانعدام التسامح الطبيعيين لدى أناس تحزبوا بحرارة لقضية نبذها باحتقار من يحيط بهم ، وبصورة أعم لدى أولئك الذين يحسون بعجزهم على صياغة حجج مقنعة تجاه خصومهم ، أكان هؤلاء ينتمون الى عالم ثقافي آخر ، او يفصلهم عنهم قطع ايديولوجي اساسي . يجب ان نضيف الى ذلك ضغط جمهور المناضلين ، وهو ضغط ديمقراطي بمعنى ما . اذا كنا نشترط في مناضل القاعدة حقدا جامحا على العدو ، فكيف يمكن القبول بأن يكون للقائد معه ، أقل علاقات اللياقة ؟

يتحمل لينين مسؤولية كبرى عن المثال المقدم للقادة الشيوعيين ، نظرا لكونه قد جمع في شخصيته قسمات طبائعية وفهما غريزيا لمتطلبات العمل المنظم في اطار حركة ايديولوجية . فكما هي القاعدة تقريبا في هذه

الحركات ، فان اي انحراف عن فكره الخاص كان يبدو وكأنه دلالة على تشويهات اخلاقية او تواطؤ مع العدو الطبقي ، وهذا سواء بسواء . ان احتكاكا بخصمه الفلسفي مارتوف كان ينزع عن الاطروحات التي يؤكدها رصيدها اطلاقا (١) . مشهورة هي مزحة الكسندرا كولونتاي : «لو اتهمني لينين يوما بسرقة الاشواك من الكرملين ، لكان ذلك يعني اختلافا في وجهة النظر معه حول نقطة صغيرة الاهمية في برنامج الحزب» (٢) .

لقد صار تقليد المثال الذي وضعه لينين بأمانة مع الكثير من المبالغة ايضا . لقد كان طبع ستالين ينحو بصورة طبيعية في هذا الاتجاه ، حتى انه صدم جدا لينين ذاته كما هو معروف ، في ايامه الاخيرة . لقد اصبح هذا فعليا بمثابة نموذج تدرسه الحركة الشيوعية لكوادرها ، في مدارسها العديدة . اذكر هنا حالة نموذجية ، التقدمي الفرنسي المسكين انـدره ريبارد ، وهو قائمقام سابق ، كان يطمح لخدمة الحزب الشيوعي الفرنسي بكل جوارحه ، وقد رُفض طلب انتسابه للحزب بحجة انه قد يقدم خدمات اكثر للحزب من الخارج . ان محاضراته غداة الحرب الاخيرة كانت تقدم الاطروحات الشيوعية فعلا بشكل ذكي ومبرز للدقائق ، جاذبة هكـذا جمهورا يتطلب اكثر من اللوازم العنيفة ، الاجمالية والديماغوجية المعتادة. ولقد حظيت بنجاح كبير . ولكن ظهر له كتاب (ودونما قصد) يتعدى فيهعلى شخصية موريس توريز . فقامت سلطات الحزب الشيوعي الفرنسي باعدام الكتاب ، بمزيج من العمى الفظ وسوء النية ، متلاعبـة بالاستشهادات المبتورة او غير المفهومة (ارأديا او دون ارادة) والشتائم والافتراءات . ولقد كلفمؤرخ بتصفيته«نظريا» فيلومانيته، حيثأستشهد (عنحسننيةكما آمل

---

١ ـ انظر الكتاب المعبر جدا في هذا الصدد الذي كتبه نقولا فالنتينوف ، لقاءاتي بلينين ، ترجمة فرنسية باريس بلون ١٩٦٤ . للقراءة بروح نقدية .

٢ ـ ثمة افادة كبرى في مراجعة كتاب ناتان ليتس المغمور جدا «دراسة عن البولشفية» غلينكو ١١١ . المنشورات الحرة ١٩٥٣ ص ٦٣٩ ، وذلك حول كل النظام الذي يقبع تحت السلوك الذي يتطلبه المثال البلشفي . لا يهم انه كتب بغرض مكافحة الشيوعية . انه ينطوي على كتلة من الاستشهادات مأخوذة من عدد كبير من النصوص المجردة بعناية وان اطاره المفهومي يبرز بذكاء عددا كبيرا من التفاصيل حول فكر وممارسة الحركة الشيوعية بالاضافة الـى الفائدة الملحقة الناجمة عن مواجهة دائمة بالافكار الرائجة لدى المثقفين الروس .

لانه رجل جدير بالتقدير من نواح عدة) بحاشية الكتاب ، حارفا اياه عن اتجاهه . وقد خصص له عضو في المكتب السياسي ، ولم يكن في الواقع شخصا سيئا ، صفحتين كبيرتين من «فرنسا الجديدة» بليدتين نمامتين ومليئتين بالشتائم . لقد تلقى ريبارد الامر بخضوع مر لانه كان يفهم جيدا هذه الحركية ويقدر ابدا عمل الحزب الشيوعي الفرنسي في خدمة الشعب الفرنسي . ولقد طلب على كل حال من المفتري الرئيسي عليه، ان يصافحه. ومن الجدير بالذكر ان هذا اعتبر نوعا من الحظوة بينما كان استسلام المفترى عليه الحد الادنى المطلوب ! ولقد سأل احدهم عضو المكتب السياسي هذا لماذا حقر ضحيته الى هذا الحد ، اذا كان يعتبره جديرا بالتقدير كما تدل على ذلك مصافحته ، فاندهش بسذاجة من أن يكون بوسع أحدهم ان يسوءه ذلك . ألم يكن هذا اسلوب لينين في مناقشة خصومه النظريين ؟

لنعد الى سوريا ولبنان . لا اعرف كثيرا ما كان موقف فرج الله الحلو الحقيقي ، كيف والى اي حد جرى الحكم بأنه قد أصلح نفسه فعلا وبما فيه الكفاية . على كل حال فلقد بقي على نفس اخلاصه للحزب . ولقد أوكل اليه اثناء الوحدة بين سوريا ومصر في اطار الجمهورية العربية المتحدة مهمة سرية في سوريا بسبب وحدة الحزبين السوري واللبناني رغم قرارات مؤتمر نهاية سنة ١٩٤٣ . كان الحزب آنذاك محظورا بسبب معارضته للوحدة العربية ، وكان خالد بكداش قد لجأ الى الديمقراطيات الشعبية . ولقد مات الحلو كما هو معروف في حزيران عام ١٩٥٩ (١) . اعترف بما اني لست خاضعا لانضباط الحزب ، انه يصعب عليّ ان أغفر هذا الاغتيال، وليس لدي اي سبب لتصنع ذلك كما فعل الشيوعيون السوريون ــ اللبنانيون ضمنيا في بعض الاوقات ، اذ لم تكن عقوبته بسبب المعايب الشمولية للشيوعية ، وكذلك الحال بالنسبة لشنق عبد الخالق محجوب (تموز ١٩٧١) ، الزعيم الشيوعي السوداني (٢) ، ولكن اخضاع الهدف القومي الصرف ــ بشكل الوحدة العربية التي ليست الا صورة محتملة له ــ

---

١ ــ ان الطريقة التي سمحت بواسطتها مختلف الاحزاب الشيوعية الى طمس هذا الموت واستخدام هذه الميتة (قد فضحها الياس مرقص في كتابه ، طريق الاحزاب الشيوعية ، بيروت ١٩٦٤ ص ٢٨٤) .

٢ ــ انظر مقالي «في ظل مشانق الخرطوم» (لوموند ٣ آب ١٩٧١ ، ص ٤٠) .

لقيم اسمى ، واشمل ، وان كانت تلك القيم قابلة للترجمة بالشكل المنحرف «لمركزة سوفياتية» متطرفة .

لقد تكلمت سابقا عن دور التاثير الفرنسي والسوفياتي . ليست لدي النية اطلاقا في تبرير كل القرارات التكتيكية او الاستراتيجية التي اتخذها الشيوعيون العرب خلال نصف قرن . ولكن هنا كما في أمكنة اخرى ، يجب تمييز صعيدين . ان اي حركة ايديولوجية تنعقد حول توجهات اساسية تجيب في الاغلب على الاقل على تطلعات انسانية شرعية . انها تترجمها الى مساع سياسية قابلة غالبا للنقد من وجهة ايديولوجية الحركة ذاتها واكثر ايضا من الخارج . تبرز مناورات متنوعة تحت تأثير تصلب الايديولوجية ، والمصالح الخاصة بالتنظيم من حيث هي كذلك ، وتلك الخاصة لاسيما بقادته ، تحت تأثير القاعدة الاجتماعية ايضا او القومية لهذا التنظيم . خصوصا عندما تكون هذه ممركزة بقدر ما كانت الحركة الشيوعية ، يُضحّى بالفروع الفرعية غالبا على مذبح المركز .

ان ردود الفعل لدى الملتزمين عديدة . فبما ان هؤلاء التزموا عموما عن قناعة راسخة بالقيمة الانسانية لقواعد الحركة الايديولوجية ، فثمة قوة جمود طبيعية يمكن ان تجعلهم يسلمون ، طويلا وحتى ليوم مماتهم ، بأن الانحرافات عن المبادىء ليست الا اخطاء محتومة في كل عمل سياسي ، وأن انجاز الهدف المشتهى دون انتهاء سيجعل هذه الحثالات تعتبر عديمة الاهمية. يمكن للآخرين ان يسقطوا في الاستخفاف ــ مع ملاحن لامتناهية ــ وأن لا يفكرون الا في السلطة والمغانم حتى النسبية التي سمح لهم موقعهم ضمن الحركة باكتسابها . وغيرهم اخيرا يمكن أن يعتقدوا في وقت ما ان حدا ما قد جرى بلوغه ، وأن هذه الحثالات تعادل خيانة من يقبل الحركة بذاتها لمبادئها وأن لا امل باق في رؤيتها تحقق الاهداف المحمودة التي وضعتها نصب عينيها . انهم سيتركونها عندئذ ويصبحون غالبا اكثر المشهرين بها حماسا . هكذا تقهقرت الاممية المحمودة للحركة الشيوعية الى «مركزة سوفياتية» وخضوع (عبودي ، مزيف او استسلامي حسب الحالات) لمناورات ستالين وخلفائه ، التي هي بذاتها مبررة احيانا بالوضع العالمي ، وأحيانا مضحية دون مبرر بمصالح باقي الشعوب من اجل مصالح الشعوب السوفياتية ، وأحيانا مضحية بها بصورة اكثر اثارة للكراهية على مذبح مصالح الفئة الحاكمة في الاتحاد السوفياتي . لا يمكن ان تتهم دون تفريق كل المنفذين السطحيين بأنهم رأوا هذه اللعبة بوضوح تام . ان معظم

الشيوعيين العرب اعتقدوا صادقين انهم يخدمون مصالح شعبهم بالصلة مع مصالح البشرية جميعا . فاذا كان ثمة خيانة ، فهي ناجمة عن بعض القياديين المنتقلين الى الاستخفاف استخفافا كليا كان دون شك نادرا جدا . على العكس ينبغي تهنئة الاكثرية لانها رغبت عن فصل اهداف شعبها الشرعية عن اهداف هي في مصلحة كل المجتمع الانساني ، ولكونها اجتهدت في السعي وراء اقامة توفيق بين الواحدة والاخرى . هذا لا ينفي نقد البعض لعماهم ، ولا أولئك الذين يستحقون ذلك لخنوعهم . ولكن ليس مقبولا ، وفقا لاخلاقية سياسية عمومية ، ان يجري انتقادهم باسم اخلاص مطلوب من اجل الاهداف القومية خارج كل اعتبار آخر .



ان لسوريا ومصر حاليا كما نعرف موقعا خاصا جدا بين البلدان العربية . ان حكومات هذين البلدين ، ضمن سياقات مختلفة جدا وتبعا لظروف مختلفة تماما ، قد تبنت على الصعيد العالمي سياسة مطبوعة بارادة استقلال تجاه المجموعتين الكبريين من القوى اللتين تهيمنان على الساحة العالمية . وتبرز ارادة الاستقلال هذه خاصة على صعيد العلاقات بالحلف الاطلسي ، لسبب بسيط هو ان اعضاء هذا الحلف هم الذين اجتهدوا في الفترة الاخيرة بكل الوسائل ، في الحصول على الحاق بلدان الشرق الاوسط العربية بسياستهم . ان سياسة الحكومتين السورية والمصرية الحيادية قد دفعت شرائح واسعة من شعبيهما الى تأييدها بحماس . انها فعلا تلتقي مع تطلعات عميقة وقديمة لدى شعوب الشرق الاوسط العربية . ان هذه الاتجاهات التي كتبت بطرق قاسية جدا عموما خلال سنوات ، كما هي الحال ايضا في بلدان عربية عديدة ، انما تطفو في سوريا ومصر بقوة لا تقاوم تقريبا . من هنا ان ثمة غليانا ، وفورانا على كل الاصعدة ، ونشاطا فكريا تذكّر بالفترات الثورية الكبرى ، بالفترات التي ترى فيها جماهير واسعة ذات تطلعات تجوهلت طويلا ، ترى فجأة هذه الاخيرة ، وقد اصبحت شرعية على يد قياديين جدد ، حملتهم هذه الجماهير مباشرة ، أو لم تحملهم الى السلطة ، وتبعتهم ودفعتهم في آن معا . يوحد سوريا ومصر اجتماع خطهما السياسي ، والشعور العميق بأنهما تعبران هكذا ، بشكل مثالي ،

عن الاتجاهات الحقيقية لدى مجمل الشعب العربي في الشرق الاوسط . ان قياديهما يعرفون ان كلماتهم وحركاتهم لها صدى عميق لدى كل هذه الشعوب ، تُتَبّع في كل مكان وتثير الاعجاب وتناقش بحماس . والقادة العراقيون (١) واللبنانيون والاردنيون وغيرهم يعرفون تماما ان رعاياهم ليسوا معهم قلبيا ولكن مع القادة السوريين والمصريين . لذا فهم يشنون عليهم معارك عرقلة يائسة في الوقت الذي يفتحون فيه من وقت لآخر صمامات أمان متنوعة . ولكنهم يعرفون جيدا في أعماقهم انهم لن يستطيعوا طويلا ـ اذا بقيت المعطيات العامة كما هي ـ مكافحة راي اجماعي الى هذا الحد .

تتجلى وحدة المصير السورية ـ المصرية الى الحد الاعلى حاليا في التحقيق الفعلي الجاري الان للوحدة الفدرالية . انها وحدة مفتوحة على كل حال ليس لها اي مبرر لرفض طلبات انضمام بلدان عربية اخرى حين ستفرض الارادة الشعبية سيطرتها هناك ايضا . نجد انفسنا اذاً امام نواة يمكن ان يتحقق حولها اذا بقيت الظروف مؤاتية حلم أجيال عديدة ! دولة عربية موحدة .

بالطبع ان معنى هذه الوقائع قد جرى تشويهه وعدم فهمه في اوروبا وخاصة في فرنسا . ان الافكار المسبقة ، التي غالبا ما تكون سابقة للدعاية الرسمية ، ولكن تغذيها هذه ، تمنع اي تثمين ايجابي للقومية العربية . ان الكليشهات الاكثر عبثا المتاتية عن الادب الاستعماري لعصر الامبراطورية الفرنسية الذهبي ، وادب البعثات التقليدي ، وروايات التجسس ، ودعاية اسرائيلية معينة ، ما زال لها قوة نفاذ عظيمة ، حتى في اوساط اليسار. ويُستند لتدعيم ذلك الى «العصبية الاسلامية» (ثمة اشياء كثيرة تقال عن هذا الكليشه) وتجاهل مطلق لكل حركة التجديد الفكري والاجتماعي التي تهيمن مع ذلك في العالم العربي بمجمله . ضمن هذا الاطار من الجهل بالذات ، يمكن لرواية مغرضة عن مؤامرة شيوعية حتمت مجرى الاحداث في سوريا ومصر ان تلقى ترحيبا . صحيح على كل حال ان الحركة الشيوعية لعبت وما تزال تلعب دورا ما . ولكن شتان بين الخرافة والحقيقة ، وانما سنجتهد هنا في استخراجه هو هذه الاخيرة .

---

١ ـ ان المؤلف يقصد قادة العراق ما قبل ثورة تموز ١٩٥٨ . ـ الناشر ـ

١ ــ الحزبان الشيوعيان السوري والمصري : التمايزات

ان خلفية الحركة الشيوعية تختلف كثيرا في سوريا عنها في مصر . ان الحزب الشيوعي السوري (الذي عاد سوريا ــ لبنانيا بعد فترة انفصال (١)) هو حزب شيوعي من نموذج كلاسيكي . تكوّن بالعلاقة مع المراكز الاممية للشيوعية وتمتع خلال تاريخه الطويل بفترات شرعية او نصف ــ شرعية استطاع خلالها ان يكوّن كادراته ويصوغ برامج عمله . ان العديد من قادته القدامى درسوا في موسكو . ولقد عومل على قدم المساواة منذ زمن طويل من قبل الاحزاب الشيوعية الكبرى الغربية والشرقية . لقد نما دون اهتزازات داخلية مهمة او انشقاقات ، أو تصفيات كبرى ، ودون الكثير من النقاشات النظرية . انه جسم جدي ، صلب ومجرب ومحسودا من قبل كل الاحزاب الشيوعية الاخرى في الشرق الاوسط (٢) . ان زعيمه خالد بكداش ، الذي هو الان نائب ، لا بل

---

١ ــ هكذا كنت اتصور تطور التنظيم تبعا لما كنت اعرفه عن قرارات مؤتمر كانون الاول ١٩٤٣ ــ كانون الثاني ١٩٤٤ الذي حضرته ، وما قيل لي فيالدوائر القيادية للحزب بينعامي ١٩٤٤ و١٩٤٧ (تاريخ مغادرتي لبنان) واخيرا لملاحظاتي حول مضمون النشرات التي وصلتني فيما بعد . ان التطور كان فعلا مختلفا كما اعلن من بعد . لقد كان مؤتمر ١٩٤٣ــ١٩٤٤ قد اقر الانفصال الى حزبين ، مع دلالات خارجية واضحة (الاسم ، العلم ، النشيد ، لقب اميني الحزبين) ولكنه حافظ على لجنة مركزية ومكتب سياسي مشتركين (انظر قرارات المؤتمر الوطني للحزب الشيوعي في سوريا ولبنان [بيروت ١٩٤٤]) . في الواقع ان الانفصال لم يصبح فعليا ، رغم قرارات اخرى بهذا المعنى عام ١٩٥٨ قبل اواسط عام ١٩٦٤ حسب تقرير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني امام المؤتمر الثاني في تموز ١٩٦٨ ؛ انظر خمسة وعشرون عاما من نضال الحزب الشيوعي اللبناني [بيروت ١٩٦٨] ص ٦ .

٢ ــ حول تاريخ الاحزاب الشيوعية في الشرق الاوسط ، لا يوجد الا مؤلف اجمالي قابل للنقد ، خاطىء احيانا ، غير مفهوم غالبا ولكنه ثمين مع ذلك ، وحتى ولو لم يكن الا بكمية الوثائق النادرة التي هضمها . انه كتاب ولتر لاكور ، الشيوعية والقومية في الشرق الاوسط ، لندن ١٩٥٦ ، ٣٦٢ صفحة . مذذاك ظهرت كتب عديدة حول تاريخ الشيوعية العربية : مثلا كتاب س. ايوب الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان ١٩٢٢ــ١٩٥٨، بيروت دار الحرية للطباعة والنشر (١٩٥٩) . كتاب الحكم دروزة ، الشيوعية المحلية ومعركة

النائب الاول والوحيد الشيوعي في العالم العربي هو شخصية قديرة ، وخطيب يعترف بموهبته اخصامه ، ورجل ذكي مرن ، غير مشدود اطلاقا الى الصيغ الجاهزة ، ذو مبادىء صلبة ومواقع بالية ، يرى الى بعيد وهو مستعد دائما للاندفاع الى أمام . ليس فيـــــه شيء من البيرقراطي او المذهبي (١) .

تأسس «الحزب الشيوعي المصري الموحد» في حزيران ١٩٥٧ (٢) .

العرب القومية ، بيروت ، دار الفجر ١٩٦١ . وهو اكثر عمومية ، وهجائية من وجهة النظر القومية ولكنه وثائقي ؛ والكتاب العام ايضا لالياس مرقص ، تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي ، بيروت ، دار الطليعة ١٩٦٤ . واخيرا الكتاب الانكليزي الحديث لاستاذ هندي هو السيد س. اغواني ، الشيوعية في الشرق العربي ، لندن ١٩٦٩ . نجد ايضا معلومات قيمة عن الحزبين الشيوعيين اللبناني والسوري في كتاب جاك كولان ، الحركة النقابية في لبنان (١٩١٩–١٩٤٦) . تطورها اثناء الانتداب الفرنسي من الاحتلال حتى الجلاء وقانون العمل ، مقدمة جاك برك ، باريس ، ١٩٧٠ . كل هذه المؤلفات تراجع بروح نقدية ، بما انها مشبعة على درجات متفاوتة ومن وجهات نظر مختلفة ، بالايديولوجية وغالبا بنوايا هجومية . حول الحركة الشيوعية في فلسطين ، نجد معطيات مهمة معيشة ، في كتـــاب بالعبرية للقيادي السابق يوسف برجي (صار برزيلاي) . انظر ي.ي برجيه – برزيـــلاي hat tragèdyoh Shelha - mapohék hab ha - Soviètit ، تل ابيب ١٩٦٨ مثلا مساعي الكومنترن عام ١٩٢٩ لايجاد خط عمل في فلسطين وتصحيح «اخطاء» الحـــزب الشيوعي الفلسطيني ، يتكلم فيه برجيه عن محادثة طويلة في اذار ١٩٢٩ مع ستالين حيث جرى للمرة الأولى بحضور هذا الاخير دراسة مشكلة الصهيونية الفلسطينية وعلاقاتهـــا بالحركة القومية العربية . كان الخط الذي تقرر يقضي بتعريب الحزب بالتلازم مع النضال ضد القيادة الرجعية للحركة القومية العربية . جرى ارسال مبعوث هو التشيكي ب. سميرال الذي كان عليه ان يدرس الوضع ويأخذ القرارات . لقد قطع الاجتماع السري بين القادة والمبعوث (في قرية بت كفافه على بعد ثمانية كلم من القدس) بالاضطرابات الخطرة المناوئة لليهود في آب ١٩٢٩ .

١ – انظر في مقدمة هذا المقال بعض التخفيفات او المواصفات المضافة الى هذا الحكم.

٢ – حسب المعلومات الاخيرة ، اندمج هذا التنظيم ذاته في كانون الثاني الاخير [١٩٥٨] بآخر فريق شيوعي موجود غيره ، «طليعة العمال والفلاحين» . لم يعد في مصر منذ الان الا «حزب شيوعي مصري» دون نعت آخر .

وهو حصيلة اندماج جماعات عدة (من بينها «الحزب الشيوعي المصري» و«الحزب الشيوعي المصري الموحد») وهذه بدورها حصيلة تاريخ معقد جدا ومضطرب . ان الزمر الشيوعية المصرية مزق بعضها بعضا ، وفضح وشتم واتهم واحدها الآخر ، بأسوأ القبائح . لقد عرفت سلسلة لا تنقطع من الانشقاقات ، والتطهيرات والاندماجات الجزئية . لقد سعت ، أغلب الاحيان عبثا الى الاتصال بالاحزاب الشيوعية الخارجية الكبرى ، لكونها تكونت محليا ، في اطار لاشرعية شبه دائمة واضطهاد بوليسي لا يرحم . لقد كانت الاحزاب الخارجية تنظر عموما بحذر وتعالٍ الى هذه الزمر من المثقفين ، او البرجوازيين الصغار ، ذات المظهر العصبوي وغير الفعال ، والتي كانت بالاضافة عرضة للتشهير من قبل الزمر الاخرى . لقد اجتهدت، على ضوء مبادئها الماركسية العامة وتحليلاتها الخاصة للوضع المحلي ، ان تكوّن لنفسها استراتيجية وتكتيكا ، ولم يكن ذلك دون مخاصمات عنيفة كانت تجري عموما في السجون والمعتقلات . ضمن منظورها بالذات ، لا وجود لاخطاء لم ترتكبها ، او انحرافات لم تستسلم لها كما يشهد بذلك تواتر انتقاداتها الذاتية وعددها (١) .

٢ ـ الاختيار الحاسم

حدد الحزب الشيوعي السوري ـ اللبناني موقفه الاساسي حوالي عام ١٩٣٦ . بينما تبلورت الاتجاهات الرئيسية في الحركات الشيوعية المصرية في فترة ما بين ١٩٤٢ و١٩٥٠ . يستتبع هذا ولا شك اختلافات .

لقد كان كل شيء مرتبطا بخيار أساسي يتوقف على تبصر ، على جواب معين لسؤال محدد . هل بالامكان اعداد ثورة اشتراكية في مصر او في سوريا ؟ او على الاقل أتقوم ثورة بواسطة فرق بروليتارية (عمالية او

---

١ ـ حول تاريخ الحركة الشيوعية المصرية ، بالاضافة الى الفصول التي خصصها لها مؤلف لاكور المذكور اعلاه ، ينبغي قراءة الصفحات الجيدة الاطلاع لدى جان وسيمون لاكوتور ، مصر متحركة ، باريس ، سوي ١٩٥٦ . يجد المرء اشارات مهمة جدا منتشرة في كتاب السيدة عفاف القشري محفوظ « الاشتراكية والسلطة في مصر ، باريس ١٩٧٢ .

فلاحية) تحمل الى السلطة فريقا من الناس معتزما العمل من أجل الانتقال بالبلد الى الاشتراكية ؟ او ان كل جهد في هذا الاتجاه ، مستتبعا القطع بين البروليتاريا والبورجوازية الصغيرة او البورجوازية القومية ، سيكون سببا لتدخلات خارجية ، وأن يؤدي كل ذلك الى نتيجة واحدة هي الفشل، وتوطيد التأثير الامبريالي ، والى أخطار تحيق بالبلدان الاشتراكية القائمة؟

ان الجواب الذي كان سيعطيه الحزب الشيوعي السوري ـ اللبناني، ضمن شروط عام ١٩٣٦ ، لم يكن مشكوكا به . ان التشاؤم الستاليني كان يستبعد حظوظ ثورة بروليتارية بالنسبة للعالم كله (بما فيه الصين) . لقد كان الخطر الفاشي على العالم الاشتراكي الموجود ، المقصور آنئذ على الاتحاد السوفياتي ، كان مهددا الى درجة دفعت كل القوى للتكتل ضده. كان ينبغي قبل كل شيء تخليص الحصن القائم . ففي فرنسا كانت تسيطر سياسة الجبهة الشعبية . وكان الحزب الشيوعي السوري ـ اللبناني آنئذ مرتبطا بالحزب الشيوعي الفرنسي ، بما ان لبنان وسوريـــا كانا تحت الانتداب الفرنسي .

لقد كان الحزب الشيوعي في فرنسا يخاطب المشاعر القومية ، مظهرا التوافق بين الاهداف التقليدية للسياسة الخارجية الفرنسية وأهـــداف النضال ضد الفاشية . كذلك كان الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان يوجه جوهر جبهته نحو الهدف القومي الاول الذي كان للغرابة الاستقلال عـــن الامبريالية الفرنسية . كان ذلك يستتبع عددا من التباينات : كالحفاظ على علاقات ودية مع فرنسا الجبهة الشعبية ، وعدم السقوط بالتالي فـــي شوفينية مناهضة للفرنسيين دون تمييز ، وأقل من ذلك ايضا ، اي مجرد العمل ضد الامبريالية الانكليزية ــ الفرنسية (كما كان اتجاه القسم الاكبر من القوميين البورجوازيين العرب) ، مما يساعد عدوها الاساسي ، اي الفاشية الهتلرية الموسولينية ، بل على العكس ايلاء الثقة للاتحاد السوفياتي، حليف فرنسا النظري .

لم يكن الحفاظ على هذا الخط سهلا دائما . وكانت الصعوبة تزداد اكثر فأكثر بمقدار ما كانت الكتلة الفاشية تتراجع ، ثم تنهار ، والاتحـــاد السوفياتي يزداد سلطة وقوة ويظهر حاميا لاستقلال شعوب المشرق . كان طبيعيا ان يستفيد الحزب الشيوعي السوري ـ اللبناني ، بطل الاستقلال الوطني والنضال المضاد للامبريالية ، من هذه الارضية الاكثر فأكثر شعبية،

والاكثر فأكثر محسوسة ايضا كمعبرة دون تحفظات عن فكره العميق (١) .

هل كان ثمة معارضة لهذا التوجه الاساسي ؟ هل كان في داخل الحزب مواقف لصالح سياسة الصراع الطبقي ، وعمل موجه نحو استلام ثوري سريع للسلطة ؟ ان أحادية الحزب تمنعنا من معرفة ذلك . لقد حدثت تعديلات في الفريق القيادي ، ولكن دون القدرة على معرفة اسباب اختفاء البعض المؤقت ، او النهائي ، وصعود آخرين . كثر الحديث حوالي عام ١٩٥٠ ، عن انتقادات بعض الرفاق لسياسة الحزب ، وعن تيتويين ايضا كانوا يطالبون بديمقراطية حزبية اكثر ، ولكنهم كُشفوا ، حسب تعابير تلك الفترة «كعناصر تجسس على علاقة بالسفارات الانكلو - اميركية واليوغسلافية ، وكذلك بالاوساط التابعة للشعبة الثانية والامن العام في سوريا ولبنان» (٢) . لقد تكلم خالد بكداش في مقابلة معه في تشرين الثاني ١٩٥٥ ، عن عملاء استعماريين وعناصر صهيونية ارادت ان تشق الحركات الشيوعية ، وفصلها عن ارض بلادها ، وعن الجمهوريات الشعبية والحركة الوطنية القومية (٣) . مهما يكن ، فلو حدثت معارضة ، فهي قد غُلبت بسهولة على امرها ولم يبد ان الحزب قد تأثر من ذلك الا قليلا جدا (٤) .

---

١ - حسب تقرير ١٩٦٨ ، كان الحزب الشيوعي يعد في لبنان عام ١٩٤١ ، ١٥٠٠ عضوا، وحوالي ٦٠٠٠ أواخر ١٩٤٣ ، ١٥٠٠٠ في أواخر ١٩٤٥ ، ٢٠٠٠٠ في اواسط ١٩٤٧ ، انظر خمسة وعشرون عاما .. - ص ٣٤ .

٢ - خالد بكداش ، تقرير الى الاجتماع الكامل للجنة المركزية للحزب الشيوعي في سوريا ولبنان (يناير ١٩٥١) .

٣ - المختار ، دمشق ٢٨ تشرين الثاني ١٩٥٥ ، عن مركز جمع الوثائق والتاليف ، نشرة عدد ٤٩ (اول كانون ثاني ١٩٥٦) .

٤ - لا اتكلم هنا عن الانحراف اليساري المتطرف الذي بلغ قمته في سني ١٩٤٨ - ١٩٤٩ والذي قام بعملية نقد ذاتي بصدده الحزب الشيوعي اللبناني . المح اليه ادناه . ان العصبوية اللفظية «التي تضع في مستوى واحد» (خمسة وعشرون عاما ... ص ٨٦) كل البورجوازيين، والتي تبنيت بشكل عابر في تلك الفترة تحت تأثير الخط الجديد، هي ظاهرة متوازية في الاستراتيجية الشيوعية . وهي لم تستتبع ابدا ان يكون الذين نادوا بهذه الشعارات اعتقدوا حقيقة باستلام السلطة من قبل الشيوعيين الذين يمثلون الطبقة العاملة واقامة الاشتراكية .

اما فيما يخص الزمر الشيوعية المصرية فكان الامر نقيض ذلك ، فلقد تبلورت الافكار كما راينا في فترة تاريخية مختلفة تماما . ان النصر السوفياتي عام ١٩٤٥ ، والثورتين الصينية واليوغسلافية ، واقامة جمهوريات شعبية اخرى تابعة لنفوذ الاتحاد السوفياتي ، ناهيك عن الآمال التي ولّدها التطور الداخلي لبلدان اخرى كفرنسا وايطاليا حتى عام ١٩٤٧ ، كان يمنع تأكيد اي استبعاد مسبق لفرضية ثورة وشيكة .

يضاف الى ذلك ان الوضع الاجتماعي في مصر كان يبدو اكثر ثورية بكثير عما كان عليه في سوريا وخاصة في لبنان. كانت المشكلات الاجتماعية تبدو اكثر مأساوية ، وإلحاحا وكارثية ، وكانت الطبقات متمايزة بشكل اكثر حدة بكثير . ولم يتسنى لاي حركة اصلاحية جدية ان نجحت في الحصول على أقل قدر من الحظوة (الجماهيرية) . كان الفقراء وجمهور الفلاحين والبورجوازية الصغيرة والوسطى في موقع التأييد لاي حل ثوري يقترح عليهم ، بما ان المخارج الاخرى كانت تبدو قليلة الجدية بوضوح تام، ولقد كان هؤلاء يرحبون دون تشكك او خوف بمنظور الشيوعية .

طبعا ان الهدف الاول كان دائما هو النضال ضد الامبريالية الغربية . ولكن بعض الشيوعيين من ذوي التأثير كانوا يشعرون بامكانية تحويل هذا النضال بسرعة الى نضال من اجل السلطة ، نضال ينتهي بالانتقال الى الديمقراطية الشعبية . وان هذا قد يفسر جزئيا رفض البعض ان يرى ، في انقلاب عام ١٩٥٢ الذي حمل الى السلطة زمرة «الضباط الاحرار» ، الا وصلة من الصراع فيما بين الامبرياليين (مثلا انقلاب اميركي ضد الانكليز) ، بينما كان آخرون يرون فيه ، دون ان ينكروا اطلاقا هذا الوجه المذكور ، حدثا مرتبطا بالنضال الاجتماعي ، ونصرا لهذا الجناح او ذاك من البورجوازية (وبالتحديد البورجوازية «الوسطى») يمثل مرحلة على طريق الثورة . مع ذلك ، لم يكن الاختيار واضحا وصريحا . ولم تكن تقريبا اي من الاتجاهات العديدة المتصارعة تستبعد امكانية الثورة وبالتالي فهم الصراع الجاري كمسيرة وان جزئية نحو ثورة وشيكة تقريبا . هذا في حين ان خالد بكداش في سوريا كان قد استبعد منذ زمن طويل كل فكرة مخرج اشتراكي في مستقبل منظور .

٣ ـ التطور نحو الحياد ودور الشيوعيين في سوريا

ان التطور نحو الحياد في سوريا ومصر كان عملية بطيئة ومعقدة ،

تقطعها انكفاءات وتوبات متواترة . لن نستعيد هنا تحليل العوامل الداخلية والخارجية التي شَرَطته . ان الاكثر اهمية بينها كان انعدام الفهم شبه الكلي للسياسيين الغربيين لتطلعات البورجوازية العربية، ورغبتهم الجامحة الخرقاء في تجنيدها في حملة صليبية لم تكن تستشعر هذه فيها ايـــة مصلحة . فهذه البرجوازية لم تكن تشعر بأي تهديد سوفياتي على صعيد السياسة الخارجية ، كما قد يكون حال البورجوازية التركية والايرانية . على الصعيد الداخلي ، كان التشديد شبه الكلـــي من قبل الحركـــة الشيوعية ، على المطالب القومية يطمئنها ولا يبدو لها ان النضال ضد تطور اشتراكي محتمل في المدى البعيد مبررا لتضحيات ضخمة . ان مرارات سابقة كثيرة تمنعها من الاطمئنان الى انكلترا وفرنسا وكذلك الى الولايات المتحدة بمقدار ما كانت هذه تدعم تينك . بينما كان الاتحاد السوفياتي يدعم بشكل عام المطالب العربية . وكانت معاهدة بغداد هي نقطة الماء التي أطفحت الكيل ، اي المحاولة الخرقاء لاعطاء التابع التركي المخلص موقعا متفوقا في الشرق الاوسط . كان ذلك يثير مخاوف كثيرة لدى كل العرب الذين عانوا من السيطرة التركية لزمن غير بعيد . لقد كانت سوريا مفعمة بالاستياء وبالرغبة في اعادة ضم سنجق اسكندرونة الذي سلخته فرنسا وتخلت عنه عام ١٩٣٨ لتركيا ، وكانت تعاني من تهديدات متواترة فـــي منطقة حلب . وكان الضباط الحاكمون في مصر في منتهى الغضب تجاه محاولات وضعهم تحت وصاية عسكرية مستهدفة . ان تركيا المعلمنة منذ زمن قريب وحليفة اسرائيل ، لم تكن لتثير الا الحذر لدى الجماهير الدينية والوطنيـــة .

كان من الممكن ان يوازن ذلك وسواس ثورة بروليتارية . ولم يكن ذلك واردا . (انطلاقا من ذلك يمكننا القول ان الشيوعيين دفعوا الى الامـــام سياسة الحياد) . وعلى العكس من ذلك فقد قدم افكارا ، ومناهج عمل ، وشعارات وإطارات لراي حيادي جوهريا ، كان يحتاج لكل ذلك . لقد حدث اذاً التقاء في التوجيهات من أجل مصلحة متبادلة .

رأينا الحزب الشيوعي السوري قد وضع في مقدمة اهدافه ، ومنذ زمن طويل ، وبأولوية مطلقة ، النضال من اجل الاستقلال مع امتداده لنضال ضد الامبريالية . لقد نجح في ان يخلق ، وفق التجارب الناجحة في امكنة اخرى ، حزبا جماهيريا هو الوحيد الخليق بهذا الاسم في البلاد . كان يضم عددا مهما نسبيا من المناضلين المنضبطين والفاعلين تحت راية زعيم كانت

هيبته كبيرة حتى بين اللاشيوعيين . ولم يكن قد تعرض لاية شبهـة على صعيد نضاله القومي. ان موقف الاتحاد السوفياتي في الامم المتحدة لصالح دولة يهودية ، قد سبب ضررا للحزب واوقعه في حالة اللاشرعية . ولكن الدعم اللاحق من قبل الاتحاد السوفياتي للقضية العربية محا بسرعة الاثر المحـدث .

اما الموقف تجاه المشكلات الاجتماعية ، فكان ذا طبيعة تطمئن على الاقل جناحا مهما من البورجوازية . لقد كرر خالد بكداش مرات عديدة ان حزبه لم يكن يناضل ـ في الفترة الحالية ـ من اجل الاشتراكية . ان الاشتراكية تمثل مرحلة عليا لم يحن أوانها بعد ، هذا ما كان قد كرره في خطاب في مجلس النواب السوري في الثامن عشر حتى كانون الثاني ١٩٥٥ . ان النص الاكثر وضوحا في هذا الاتجاه هو تقريره الى مؤتمر الحزب ، في بدايـة كانون الثاني ١٩٤٤ :

«ان الذي يقرأ «ميثاقنا القومي» (١) سيجده خاليا من كل اشارة الى الاشتراكية . ليس فيه تعبير واحد او مطلب ذو سمات اشتراكية . انه ميثاق قومي ديمقراطي، لا أكثر ولا اقل . وهذا هو برنامجنا لمرحلة التحرير القومي التي سنركز عليها جهودنا ونضالنا الى ان يجتازها بلدنا وينجزها كليـا .

«ليس هذا تراجعا عن المبادىء [...] انت الاكثر بعدا عن صياغـة كليشهات يجري حفظها غيبا وتطبق في كل مكان وان تصلح لكل البلدان[...] ان بلادنا ألتي تعاني من النير الامبريالي ومن تأخر اقتصادي زراعي وصناعي، لا يمكن ان تضع نصب عينها هدف اقامة نظام اشتراكي . انها لا يمكن ان تهدف الا الى التحرير القومي ورفض رواسب العصر الوسيط في حياتها الاقتصادية والمعنوية [...] .

صحيح اننا حزب ثوري . هذا يعني اننا نريد ثورة في حياتنا وفي مجتمعنا . ولكن الثورة التي تتطلبها بلادنا ليست ثورة اشتراكية بل ثورة قومية ديمقراطية .

ان البعض من جهة اخرى ، يريدون ان لا يروا في حزبنا سوى صورة

---

١ ـ هكذا كان الحزب يسمي الوثيقة الاساسية التي انجزها هذا المؤتمر (بيروت ٣١ كانون اول ١٩٤٣ ، ١ و٢ كانون الثاني ١٩٤٤) .

حزب اصلاحات اجتماعية ، وذلك عن حسن او سوء نية . هذا جهل حقيقي او مفتعل . ان حزبنا الشيوعي في سوريا ولبنان هو قبل كل شيء وكل اعتبار ، حزب التحرير القومي ، حزب الحرية والاستقلال (١) .

ثم يدعو الى الوحدة المقدسة بين جميع الطبقات من اجل هذا الغرض، ويدخل في تفاصيل ذلك في لقاء اقيم معه في ٢٥ ايار ١٩٤٥ في الصحيفة المركزية لحزبه :

«ان الحزب الشيوعي السوري ، حزب العمال والفلاحين ، يقدر ان العصر الجديد في سوريا يتطلب تطبيق سياسة تحمي حقوق العمال من جهة وتساعد على انماء الصناعة القومية من جهة اخرى وذلك بحماية وتشجيع المؤسسات القومية . ان الطريق مفتوحة تماما امام العمال من اجل تنظيم نقاباتهم ، واقامة تشريع ديمقراطي للعمل سيكون نقطة الانطلاق من اجل اقامة الانسجام في العلاقات وحل الخلافات بين العمال وأرباب العمل على اساس العدالة الاجتماعية والمصلحة القومية العامة [...] ان المطالب الحالية للعمال السوريين كتحديد ساعات العمل ، وحرية التنظيم النقابي على قاعدة ديمقراطية ، والتعويض في حال طوارىء العمل والصرف، والاهتمام بوضعهم ودعمهم في حالة البطالة ، كل هذه المطالب ليس فيها شيء من التطرف ، وليس على أرباب العمل ان يخشوا شيئا . الافضل هو ان يسعى هؤلاء الى تقوية صناعتهم ، لا عن طريق استغلال عمالهم – وهذه طريق لا تؤمن ازدهار الاقتصاد – بل بمطالبة الحكومة بحماية منتجاتهم وتسهيل حصولهم على المواد الاولية واستيراد الآلات الحديثة»(٢).

ان هذا التوجه الاساسي بقي دونما اي تغيير في النصوص اللاحقة التي تضمن للمالكين العقاريين والصناعيين والتجار عدم المطالبة بأي تأميم لمشاريعهم ، كبيرة كانت او صغيرة .

قد يعن لنا التساؤل بماذا يُعتبر حزب كهذا شيوعيا . انه لكذلك مع هذا . انه هكذا بفعل كون المرحلة اللاحقة ، مهما تكن بعيدة ، متصورة

---

١ – خالد بكداش ، الحزب الشيوعي في النضال من اجل الاستقلال والسيادةالوطنية، بيروت ، صوت الشعب ١٩٤٤ ص ٧١ .

٢ – خالد بكداش ، اهداف الحزب الشيوعي الوطنية والاجتماعية والاقتصادية (بيروت دمشق ، صوت الشعب ١٩٤٥ ص ٧–٨) .

كمرحلة تشريك وسائل الانتاج . انه لكذلك بمسعاه للدفاع عن مصالح الطبقات الكادحة عندما يكون المقصود المطالب اليومية دون ان يرافق ذلك المطالبة كما راينا ، باصلاحات بنيوية تكون امتدادا لتلك النضالات . انه لكذلك بمناهج تنظيمه ودعايته التي تتبع بالطريقة الاكثر كلاسيكية مثال الحزب الشيوعي النموذجي للفترة الستالينية مع كل المغارم والمغانم ، التي كان ينطوي عليها ذلك، خاصة تلك الفعالية الملفتة للنظر فيحقل التحريض. انه لكذلك في تحمسه للدفاع عن العالم الاشتراكي على الصعيد الاممي . انه لكذلك اخيرا لان النضال ضد الامبريالية الغربية متصور بالعلاقة مع مصلحة الجماهير الكادحة السورية على المدى الطويل .

طبعا ان هذا لا يمنع ظهور تناقضات . ان الانسجام الذي يبشر به الحزب في العلاقات بين العمال وأرباب العمل لا يحصل بسهولة . ما العمل عندما يكون رب العمل (او المالك العقاري المستغل) نصيرا حازما للتحرير القومي ؟ لقد أجاب خالد بكداش بدعم المستغلين مع ذلك . ولهذا التوجه اضراره دون شك . خاصة عندما يتعلق الامر بتدابير عامة «لدعم الصناعة القومية » .

مع ذلك نجح جهد الحزب الشيوعي في بلوغ شرائح مهمة من السكان. ان الحماس من اجل النضال القومي الذي كان يبدو كأفضل مدافع عنه ، كان يجرف كل التناقضات الطفيفة . لقد كان المثقفون والطبقات الوسطى مأخوذين بالهيكل الايديولوجي والاقتصادي الذي كان يتلبس المطالب القومية بهمة الشيوعيين. ان الافكار الماركسية واللينينية حول اتجاهات الراسمالية الامبريالية كانت تشق طريقها في كل الاوساط . كانت نتيجة ذلك موقف حذر تجاه اي مناورة غربية ، وموقفا منفتحا تجاه اي مسعى سوفياتي . ان سياسة عسكرة القوى الاطلسية ، والاحترام الذي كان يبديه الاتحاد السوفياتي للقوميات الفتية لم يكونا الا ليشددا من عزيمة هذه المواقف .

ان الخطر نجم عن سياسة «المعسكرين» التي تحدث عنها جدانوف وتوبعت في الفترة الاخيرة من حياة ستالين . لم تسيطر هذه السياسة اطلاقا على المنطق الكلي لعلاقات الاتحاد السوفياتي بالشرق الاوسط العربي . ولكن صياغتها وانعكاساتها كانت كافية لاحداث اضرار لا يستهان بها . ان الشيوعيين السوريين واللبنانيين توصلوا ، لا عن مجرد تبعية ، على الاقل في بعض الفترات ، ولكن تقديرا للوضع تحت تأثير المبادىء الجدانوفية ، الى اتخاذ موقف عصبوي تجاه العناصر الحيادية في اوساط

مواطنيهم ، خاصة عندما كان أولئك الحياديون يطلقون على انفسهم اسم اشتراكيين (١) . لقد بدا ذلك للشيوعيين نوعا من التعدي الديماغوجي على حقلهم الخاص ، ومناورة خطرة ومشبوهة . يمكن ، كما يلمّح لاكور (ولكن ينبغي التثبت من ذلك عن كثب) ، ان يكون الدفاع عن المطالب العمالية في وجه أرباب العمل في تلك الفترة ، وعن مطالب صغار الفلاحين ومتوسطيهم ضد الاقطاعيين ــ يجب التذكير بأن هذه النضالات لم تترك ابدا ــ قد أخذ وجهة اكثر جذرية . بهذا المعنى لا شك ينبغي تفسير التقرير المهم الذي أوردته لخالد بكداش عام ١٩٥١ . «ان نجاحاتنا داخل الطبقة العاملة والفلاحين، كانت بطيئة جدا ، واذا استمرت هذه الوتيرة ، فهي لن تستطيع ان تحدث النتائج المشتهاة بالسرعة المطلوبة وبالتوافق مع متطلبات تطور الوضع العالمي والداخلي . ينبغي اذاً ان نقوم بتعديل اساسي في نشاطنا السياسي والتنظيمي وفي عملنا بين الجماهير ؛ أن هذا يشكل انعطافا حاسما يدعوه بعض الرفاق ثورة (٢) .

في السنوات التي تلت الحرب ، تكون تيار من الراي ، وأحزاب لها انصار بين صغار البورجوازيين خاصة وبين المثقفين ، تستند الى مثال اعلى اشتراكي وذات برنامج حيادي في السياسة الخارجية . ان تاريخ هذه الاحزاب (اهمها حزب البعث العربي) ، وعلاقاتها بالحكومات المتعاقبة، وتغييراتها الايديولوجية ، هو تاريخ عظيم التعقيد . لقد هاجمها الحزب الشيوعي واعتبر حتى في فترة ما ان احدى مهامه الاكثر اهمية هي «نزع القناع» عنها كمستغلة حاذقة للشعبية المتصاعدة للمثل الاشتراكية ، وكمجرحة «بمعسكر السلام» بدعوة الجماهير ، لا الى دعم الاتحاد

---

١ ــ لا يمكن الا ان اشعر ببعض الرضى حين ارى عام ١٩٥٨ يستعيده النقد الذاتي للحزب الشيوعي اللبناني بعد عشر سنوات (خمسة وعشرون عاما ... ص ٤٩ ، ٨٥) . جرى نقد الانحراف اليساري هذا الذي نكث بالخط الواسع للمرحلة السابقة ، ووضع كل البورجوازيين «في مستوى واحد» (ص ٨٦٠) وابعد الكثير من الاعضاء والمحبذين ، وادى الى الانطواء على الذات . يتحاشى بالطبع وضع هذه المرحلة من الانحراف في ترابط مع الخط الجدانوفي على الصعيد الاممي ، ولكن على لاقل لا يجري تحميل مسؤوليتها لاكباش محرقة ، مما يعد تجديدا سائغا نحييه في اسلوب الاحزاب الشيوعية .

٢ ــ خالد بكداش، التقرير المذكور، صحيفة الشرق الاوسط ، ربيع ١٩٥٣ ص ٢٠٨.

السوفياتي ، ولكن الى الانخراط في «قوة ثالثة مزعومة» . يمكن تماما أن يكون في اساس التوجه الذي يسجله تقرير عام ١٩٥١ ، على الاقل جزئيا، الخوف من الا يحرف الالحاح القطري على الاهداف القومية ، الحزب الشيوعي عن الجماهير الشعبية ذات المصلحة على الاخص بالمطالب الاجتماعية ، والحساسة مذ ذاك للدعاية «الاشتراكية» جدا لحركات اليسار غير الشيوعية . من هنا الحاح خالد بكداش على تجنب اي مساومة في العلاقات مع هذه التيارات والاحزاب ، مما قد يسيء الى حظوة الحزب لدى الجماهير (١) .

هذا لم يمنح نجاحات اكثر فأكثر اهمية لهذه الحركات «الاشتراكية»، التي كانت تستفيد من كل الارتيابات التي كان يمكن ان تثيرها الشيوعية في الجماهير غير البروليتارية فعليا . ان تطور الوضع القومي والاممي أدى بالحزب الشيوعي سريعا الى اعادة النظر بموقفه تجاهها . ان الجو الايديولوجي الجديد الذي كان يتجه الى الغلبة داخل الحركة الشيوعية العالمية بعد موت ستالين وخاصة بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي سهل هذا التحول في الموقف . قام تحالف فعلي بين الشيوعيين والاشتراكيين الحياديين ومن المؤكد انه لعب دورا كبيرا في تطور الوضع الداخلي السوري نحو انتصار القوى الحيادية والقومية . ان موقف الاتحاد السوفياتي كان بالطبع عظيم الاهمية في هذا الاتجاه (٢) . ان الحزب الشيوعي هو غير شرعي من الناحية القانونية ، ولكن امينه العام ، خالد بكداش ، هو نائب وبرلماني مسموع الكلمة . يبدو ان قوة الاشياء في الفترة الاخيرة قد دفعت الحزب الى العمل من اجل تطبيق أفكار ، وان على يد اخصام ، وحتى اناس مشكوك بهم ، اكثر مما الى تقوية الحزب كحزب . لا يمكن ان نشك عندما نعرف قليلا الحزب الشيوعي السوري اللبناني ، ان

---

١ ــ المرجع ذاته ص ٢١٠ ، ٢١١ .

٢ ــ حول كل هذا التطور الذي قلما جرى تحليله وفهمه ، ثمة طبعا ادب غزير قد ظهر منذ كتابة هذه السطور . سأكتفي باعادتكم الى الصفحات التي خصصتها له في كتابي اسرائيل والرفض العربي . باريس . سوي ١٩٦٨ ص ٥٥ ، ٥٧ ، ٧٩ والى الفهرس في آخر هذا المؤلف ..

هذا الهدف الاخير لم يهمل اطلاقا ، مع انه ليس لدينا معلومات خاصة في هذا الصدد .

٤ ـ تأثير الشيوعيين المصريين

بموازاة ذلك ، كان يسير الشيوعيون المصريون نحو مواقع مشابهة . لقد رأينا العوامل المشتركة بين مصر وسوريا التي كانت تدفع البورجوازية القومية نحو الحياد . رأينا كيف تبنت الزمر المصرية الشيوعية مواقف متناقضة تجاه حركة الضباط الاحرار . ان صراعاتها الداخلية حول تحديد طابع تلك الحركة ، وتردداتها وانتقاداتها الذاتية يمكن ان تكون مادة مجلد ضخم .

ان نواة الحركة العسكرية ، التي كانت تعكس كل تناقضات بورجوازية حادة القومية ، كانت تبحث في الواقع عن طريقها عبر تقلبات لا تحصى . ان التأثير الشيوعي على بعض اعضاء مجلس قيادة الثورة لا ريب فيه ، ولكنه ليس مانعا ، وهو مختلف جدا حسب الاشخاص . لقد كان القادة الجدد في كل حال شبابا وعلى جانب كبير من عدم الثقافة . هناك ايضا، قدّم الشيوعيون حججا وكادرات ايديولوجية لفكر قومي معاد للامبريالية كان يسعى وراء صياغة له . يروى انه حين قبل مجلس قيادة الثورة قروضا اميركية ضخمة ، استقدم القياديون الاعلى مركزا في الحركة العسكرية منظّرا ماركسيا ، ترجم الى العربية مؤلفات ماركس ولينين ، ولكنه ليس مناضلا ، ليحاضر فيهم عن الامبريالية ، اعلى مراحل الراسمالية . وهكذا رفضوا القرض . ان النادرة هذه نموذجية . عندما استأثر عبد الناصر وأخصاؤه عام ١٩٥٤ بالسلطة طاردين محمد نجيب الذي كان يعمل لعودة البرلمانية والاحزاب ، وذلك بعد حملة صحفية استعملت فيها كل الحجج الماركسية حول الطابع الشكلي للديمقراطية البرلمانية البورجوازية . لقد كانت الحركة متشبعة بالماركسية .

لم يمنعها هذا من ان تضطهد الشيوعيين وبقسوة شديدة احيانا . لقد تعرض بعض القادة الشيوعيين لتعذيبات في السجون الناصرية . ولكن بمقدار ما كانت السياسة الغربية تخيب آمال القادة العسكريين ، بينما تقربهم حركة طبيعية من مواقع حيادية ، كانت القبضة تتراخى ، وينطلق

سراح عدد اكبر فاكبر من الشيوعيين ، وتعطى لهم الحرية (التي كانت تحت المراقبة على كل حال) . ولقد كان بين الشيوعيين تقنيون ذوو قيمة عليا ، كان القادة بحاجة اليهم خاصة الى الاقتصاديين منهم . لقد أعطوا مراكز وانتقل بعضهم بسرعة احيانا من غرف التعذيب الى مكاتب السلطة . وقد نظم عبد الناصر معارضة «بناءة» عبر صحيفتين ، احداهما يديرها انور السادات ، الذي كان ذا ايديولوجية فاشية الميل ، وأحد أعضاء مجلس قيادة الثورة . بينما كان يدير الاخرى ، أصغر الاعضاء خالد محيي الدين، وهو من محبذي أقصى اليسار ، كان قد اعاد الى السلطة محمد نجيب الذي عزل عام ١٩٥٤ ، ثم بعد انتصار ناصر النهائي ، نفي الى جنيف ، دون ضجة ، حيث تثقف وتكوّن . هاتان الصحيفتان كان يحررهما فريقان ، كان الماركسيون ، والمتمركسون وذوو النزعة الاشتراكية من كل نوع يتكاثرون فيهما . مع ذلك فقد بقي بعض الشيوعيين في السجون وفي ظروف سيئة في معتقل واحة «خارجة» . وبعد انقطاع طويل ، أوقف بعض الشيوعيين ولوحقوا وأدينوا . ان النظام يصر على ان يتبع طريقه الخاصة.

مقابل هذا التطور ، انتهى الشيوعيون الذين ظلوا حائرين ومنقسمين طويلا الى اتخاذ موقف دعم ، مجرد اكثر فأكثر من التحفظات ، تجاه الحكم . أن موقف ناصر بعد رفض الولايات المتحدة تقديم قروض لبناء السد العالي في أسوان ، ودوره كزعيم قومي ابان ازمة السويس قد سرّعا هذا الدعم وجعلا أشكاله اكثر استبصارا . وأخذت المنشورات السرية ، او شبه السرية الشيوعية تفيض مدحا له . انه الان الزعيم القومي ، مثل ديغول تقريبا اثناء المقاومة ، حين كان الشيوعيون الفرنسيون يستطيعون اعتبار انفسهم «الاكثر منطقا بين الديغوليين» .

هذا التطور ترافق كما رأينا ، بتوحيد كلي او شبه كلي من الان وصاعدا للزمر الشيوعية المتعددة . هذا لا يعني انه لم يبق داخل الحزب الشيوعي المصري الموحد الجديد اتجاهات متباعدة تقريبا . يبدو انهم جميعا متفقون على سياسة يتبعونها بخطوطها العريضة ، ولكن ثمة تباينات تظهر. وكما يبدو ان هناك داخل اللجنة المركزية الجديدة ، تأثيرا كبيرا للقادة القدامى في «الحزب الشيوعي المصري» القديم ، أولئك الذين رأوا بالضبط ان في الحركة العسكرية ، حلقة من الصراع بين الامبرياليين . ولسخرية القدر ، أصبحوا (من وجهة منطقية في الواقع) اشد انصار دعم ناصر حزما . وعلى العكس ، فان العناصر التي كانت تثمن كوامن الثورة

الاجتماعية في الحركة ، فاعطت اعتبارا اكبر لطابعها التقدمي ، اصبحت الاكثر انتقادا ، والاكثر اندفاعا الى التشديد على الطابع المشروط لدعم ناصر ، والى ألاشارة لضرورة التفكير بالمرحلة القادمة ، وبتقوية الحزب من حيث هو كذلك في سيره نحو الاشتراكية . ولكنهم بدوا مؤقتا على الاقل، في وضع دوني .

٥ ـ التجريبية والتنظير

لقد تكوّن الحزب الشيوعي السوري كما رأينا في ظروف التقليد الشيوعي في الفترة الستالينية . ونادرا ما نقع على توضيح للتغييرات الطارئة على منظوره السياسي بل على العكس فهو يدعي استمرارية مصطنعة نوعا ما في خطه . ان قادته وخاصة خالد بكداش هم قبل كل شيء رجال نشاط . انهم ينفرون من المناقشات النظرية العميقة . ولكونهم قياديين في حزب جماهيري أنخرط فيه اعضاؤه غالبا على اساس السياسة القومية للحزب فحسب ، ودون بذل اي جهد لتثقيفهم النظري (هذه ملاحظة رسمية) ، فانهم يكتفون لتبرير مواقفهم السياسية ، مهما تكن متوافقة مع الظروف ، بالمتاع الاديولوجي للماركسية المبسطة والمتجمدة قليلا التي أعفوا منها هم انفسهم . هذا لا يعني انهم عاجزون عن جهد نظري أعمق ، ولا حتى انهم لم يقوموا ربما بذلك في مجالس الحزب السرية ، ولكن لم يظهر ، بحدود معرفتي ، اي شيء من هذا للملأ .

على العكس من ذلك فان الحزب الشيوعي المصري الجديد الذي ولد ضمن ظروف فريدة جدا ولديه عدد محدود من الاتباع ، على الاقل اذا لم نأخذ بالحسبان الا الاتباع المؤطرين ، لا الجماهير المستعدة للاكتتاب بحماس، ولكن التي لا تلعب دورا نشطا في الحزب . ان هؤلاء الملتزمين هم في عدد كبير منهم من المثقفين ، الذين انضموا خاصة بسبب آفاق اجتماعية تفتحها الشيوعية ، وناقشوا لسنوات مستقبل الاشتراكية في مصر ، والاستراتيجية والتكتيك اللذين ينبغي اتباعهما . ان بعض القادة على الاقل، وهم مناضلون سياسيون ، ذوو ثقافة واسعة ، وقد قاموا بأبحاث متجددة في حقول خاصة . ان هذه البدايات الصعبة كانت مصدر نوع من التفوق على صعيد التأمل النظري .

يفهم المرء انه قد قامت في مصر بالذات محاولة تنظير اكثر اندفاعا للمرحلة الحالية . ان النشرة الداخلية (المضروبة على الآلة الكاتبة) للحزب الشيوعي المصري الموحد الجديد ، في عدد ايلول الماضي ، تتضمن مقالا ذا اهمية كبرى بقلم «خالد» وهو اسم سري للامين العام السابق «للحزب الشيوعي المصري» ورثه حاليا عضو في اللجنة المركزية ، قد لا يكون هو نفسه (١) .

ان خالداً ، مدعوما باستشهادات من ستالين وجدانوف مسوقة مع بعض المكر ، يستعيد البرهنة المكررة كثيرا في امكنة اخرى ، على الطابع الحي للنظرية الماركسية ، التي تتطور باستمرار لتلتصق دائما بالتحويل غير المنقطع للواقع . انه يشير الى اهمية المؤتمر العشرين «الذي لم نفهم بعد دروسه كليا» . ويضيف «انه يمثل ثورة لتحديد فكرنا تجاه الماركسية ـ اللينينية ، ثورة لتخليص الماركسية ـ اللينينية من كل مذهبية ضيقة وكل ركود تجريبي ، ولتحريرها من كل انعزالية ، وكل «اولوية» ميتة . ليس المؤتمر العشرون غير نداء لكل الشيوعيين في العالم اجمع من اجل اعادة تفحص كل افكارهم الخاطئة ، المتجمدة ، او «الاولوية» عن الماركسية

---

١ ـ يمكن القول الان ان «خالد» كان فؤاد مرسي ، وهو اقتصادي سجن عام ١٩٥٨ الذي جرى طبع انضمامه للنظام مع مجمل الشيوعيين ينطبع اكثر فأكثر بالمؤسسة . لقد اصبح عضوا في مجلس الامة. هناك تعرفت اليه للمرة الاولى عيانا في كانون الاول ١٩٦٩ يوم استقبلت وطرحت عليّ اسئلة من قبل لجان ثلاث في تلك الجمعية. وفي ايار ١٩٧١ عندما تخلص انور السادات رئيس الجمهورية بعد وفاة ناصر من اعضاء فريق موصوف بتأييد السوفيات ، متهما اياهم بالتآمر ، اعطى فؤاد مرسي وخالد محيي الدين صحيفة لبنانية مقابلات تعبر عن ثقتهما بالرئيس . ادعيا ان هذا العمل السياسي لم يكن يعني اطلاقا انعطافا الى اليمين (لوموند ١٩٧١ اول حزيران ص ٥) . كان فؤاد مرسي قد عينه السادات على كل حال عضوا في الامانة العامة المعدلة للاتحاد الاشتراكي العربي (الحزب الوحيد) وكذلك شيوعي آخر هو الاقتصادي الرفيع الذي لمحت اليه في مقالي اسماعيل صبري عبد الله ، رفع الى مقام نائب وزير التخطيط (لوموند ١٦ـ١٧ ايار ١٩٧١) . اثناء كتابتي هذه الحاشية قام السادات بفرض الاقامة الجبرية على خالد محيي الدين وابراهيم سعد الدين لانهما مشكوك بكونهما وراء احتجاج النقابات المصرية على اضطهاد الشيوعيين في السودان . في ١٧ كانون الثاني ١٩٧٢ ، ضمت الوزارة الجديدة اسماعيل عبد الله ك «وزير دولة» للتخطيط وفؤاد مرسي كوزير للتموين والتجارة الداخلية .

اللينينية ، وذلك بروح النقد والنقد الذاتي» .
«ان المؤتمر العشرين ، اعلن ان عالمنا اليوم هو عالم جديد . الاشتراكية فيه هي القوة الجوهرية التي تتوطد باستمرار ، والامبريالية هي القوة التي تتلف باستمرار ؛ ان الراسمالية والامبريالية تتجهان الى الموقع الذي أعد لهما في متحف التاريخ . هل فهمنا ذلك جيدا او اننا نقول كالرجعيين والاصلاحيين والانتهازيين أعداء المؤتمر العشرين ، ان هذا يردد أفكار برنشتين وميللران وكاوتسكي وتروتسكي ؟» من ضمن هذا المنظور المعدّل عميقا ، من الواجب ان تعيد التفكير بمشكلات مصر . «لقد نادى المؤتمر العشرون بأنه انتهى الى الابد الزمن الذي كان فيه مفكر وحيد يفكر لكل الماركسيين في العالم أجمع [...] علينا نحن المصريين ان نبني نظريتنا حول تقدم بلدنا على ضوء تجاربنا اليومية ... علينا نحن المصريين ان نأخذ المبادرة من اجل بلادنا ، في حلول تنبع من تراثنا الخاص مستدلين بأطروحات الماركسية اللينينية المطبقة في العالم الحالي» .
انطلاقا من فكرة ضرورة تجديد عميق للمنظورات ، من تفحص جديد للوضع الحالي في مصر على ضوء التعاليم الاساسية للماركسية ، اقترح خالد ، مهاجما في آن معا التجريبيين والعقديين ، على رفاقه ان يتأملوا «ببعض الوقائع المتعلقة بالثورة المصرية ، وببورجوازيتنا القومية وطبقتنا العاملة» .
«ان الثورة المصرية هي ثورة بورجوازية قومية ديمقراطية من نوع جديد انجزت في ظروف أممية ومحلية متقدمة» . لا يمكن مقارنتها باي ثورة سابقة . ان البورجوازية القومية المصرية هي بورجوازية من نوع جديد في التاريخ ، «انها تقدمية في عالم تحتضر فيه الراسمالية» . صحيح انها قائمة على استغلال العمل المأجور ولكن يستحيل عليها ان تنجز التراكم الاولي للراسمال كما فعلت البورجوازية الفرنسية والانكليزية مثلا على حساب الشعب الكادح . كذلك فهي لا تستطيع ولا تحاول تأسيس احتكارات ، بل على العكس تقف في وجه الاحتكارات وتفرض عليها القيود . «انها بورجوازية يكتسحها الفكر الاشتراكي ، تتصل بالاشتراكية العالمية بفعل كون هذا هو النظام الوحيد الذي يستطيع ، ويريد مساعدتها في مهمة انماء بلادها . وهي ليست طبقة تتجه الى الاشتراكية او تناضل من اجلها. ولكنها بورجوازية تعلمت من تجربتها انها لا تستطيع التقدم ببلادها دون دعم المعسكر الاشتراكي في الخارج والطبقات الشعبية في الداخل [...]

ان طريق نموها هي طريق راسمالية الدولة ، لا طريق النمو الراسمالي ولا طريق النمو الاشتراكي» .

«بين البورجوازية القومية والطبقة العاملة ، ثمة صراع طبقات ، ولكن هذا الصراع يجري ضمن حدود تحالف قومي بين الطبقتين» . هـــــذا الصراع وهذا التحالف هما وجها ظاهرة واحدة . اثناء هذا الصراع تثقف الطبقة العاملة البورجوازية في حين تدافع عن مصالحها الخاصة ضدها . شيئا فشيئا تؤكد دورها القائد ضمن الجبهة القومية ، وتوطد تحالفها الضروري مع الجماهير الفلاحية ، وتهييء شروط الانتقال الى الاشتراكية تحت قيادتها وقيادة حزبها الشيوعي . هذا الدور القيادي لا يكتسب بثرثرة باطلة حول ضرورة قيادة الطبقة العاملة ولكن «فعليا بالنضال الهاديء الذي لا يمل وسط الجماهير وعلى رأسها في كل الحقول ، بصفتنا وطنيين ككل الوطنيين ، لا نتميز عنهم ، الا بكوننا على ضوء الماركسية ــ اللينينية، الوطنيين الاكثر ثباتا وجراة ، نرى أبعد ، ونثق اكثر بالجماهير» .

٦ ــ مرحلة التحالف الكبير .. وماذا بعد ؟

ان خالد بكداش في سوريا حدد منذ زمن طويل مرحلة التحالف الكبير مع البورجوازية القومية من حيث هي سياسة قائمة للحزب الشيوعي . ان رديفه في مصر ، يحاول ليس دون تهور ربما ان يستخلص منها من جهة، الاسس النظرية، ومن جهة اخرى ان يبدأ دراسةحركيتها وآفاقها البعيدة. ربما يشعر الشيوعيون المصريون ايضا بأنفسهم ، خطأ او صوابا ، اكثـــر تاكدا من استمرارية خط سياسة حكومتهم من الشيوعيين السوريين . ان هذا يمكن ان يجعلهم يدرسون عن كثب اكثر نتائج خط ينبغي في سوريا فرضه خصوصا .

لنفترض ان المشكلة الجوهرية اليوم محلولة ، والاستقلال الكلي عن مشاريع العسكرة الغربية مكتسبا بشكل مؤكد عقلانيا كما الحال بالنسبة للهند . ماذا سيكون منذ الان دور الحزب الشيوعي ؟ اذا اراد ان يفلت من ضيق الافق الذي قد يفترضه نضال محدود بالدفاع عن المصالح اليومية للطبقات الكادحة دون آفاق اوسع وابعد ، او ايضا من تناقص التاثير الذي قد يفترضه تحريض محدود بالدفاع ، على صعيد السياسة العالمية ، عن

البلدان الاشتراكية الخارجية ، ليس ثمة غير شكل واحد ، متفق في كل حال مع دعوته وتقليده : انه العمل على التحويل الاشتراكي للمجتمع .

كيف ؟ مع من ؟ وضد من ؟ لقد قدر بكداش ان المسألة سابقة لاوانها. ان «خالداً» المصري اعتقد بامكانه الاجابة عليها على الاقل جزئيا . واضح ان الجواب يتوقف جزئيا على تحليل اقتصادي . كيف سينمو اقتصاد بلاد كمصر او الهند ، في هذا العالم حيث الاشتراكية تلعب دورا اكثر فاكثر رجوحا ؟

باستثناء استلام سريع للسلطة على يد الحزب الشيوعي قد يستطيع، كما في الصين او روسيا النيب ★ ، ان يهيء على مهل تشريك الاقتصاد الكامل بواسطة نمو نصف رأسمالي مراقب عن كثب (هذا الاحتمال مستبعد من الزعيمين العربيين) ، من مصلحة الجميع ، الراسماليين وحفـــاري قبورهم المستقبليين ، أن يتطور الاقتصاد. ما هي الطرق التي يمكن لهذا التطور للرأسمالية القومية ان يتبعها ؟

قد يكون مثيرا للاهتمام الاشارة الى الخلاصات الحديثة لاطروحة في الاقتصاد السياسي قدمها مصري شاب في الصيف الماضي ، الى كلية الحقوق في باريس (١) . لقد اجتهد في دراسة اقتصادية علمية جدا ، ان يبين ان تأثير الاقتصاديات الرأسمالية المتقدمة الحاسم على الاقتصاديات ما قبل الراسمالية انما يؤدي الى التطويح اكثر فأكثر فيما دعي «بالتخلف»، والذي يحدده هكذا بشكل مختلف كليا عن مجرد التخلف الاقتصادي . انه يبين فيه ، انه ضمن الشروط الحالية ، بما ان البلدان ما قبل الرأسمالية مرتبطة اقتصاديا بشكل وثيق بالعالم الرأسمالي المتقدم ، فان البورجوازية

★ السياسة الاقتصادية الجديدة التي وضعها لينين . ــالناشرــ

١ ـ سمير امين ، الآثار البنيوية للدمج العالمي للاقتصاديات ما قبــل الراسمالية ، اطروحة للدكتورا في العلوم الاقتصادية قدمت في ٢٠ حزيران ١٩٥٧ . [منذ عام ١٩٥٧ كما يعرف الجميع ، اصبح مشكل التخلف موضوع ادب ضخم . ان الاطروحات المذكورة لدى سمير امين تبدو لي في قسم كبير منها ثابتة في خطوطها الجوهرية ، ولكن ينبغي دون شك ابراز فروقها . واكثر من ذلك استخلاصاتها السياسية . لقد اعطى حديثا مؤلفا بعنوان «التراكم على الصعيد العالمي» في نقد نظرية التخلف ، دكار ، ايفان ، وباريس ، انتروبوس ١٠٩٧٠ ، يستعيد فيها جزئيا اطروحة عام ١٩٥٧ .

القومية في البلدان المتخلفة لا تستطيع ان تتبع الطريق المتقدمة التي تبعتها البورجوازيتان الفرنسية والانكليزية في عصر شباب الرأسمالية مثلا . ان استثماراتها محدودة بقطاعات لا اهمية كبرى لها في تقديم اقتصاد البلاد ، هذا حين لا تكون الا مجرد اكتناز . مذذاك فان الطريق الوحيد للتطور التي تبقى لهذه البلدان هي الارتباط الاقتصادي بالبلدان الاشتراكية وراسمالية الدولة داخليا .

هل ستكون هذه هي الطريق التي ستختارها حتى النهاية البورجوازية القومية ؟ هل ستستطيع بعض عناصرها على الاقل ان تتلاءم بسهولة مع ذلك ؟ من جهة اخرى ، فهذا لا يستبعد اطلاقا صراع الطبقات . هل يمكن للتطور حتى المنظم للراسمالية القومية ان يحصل دون ان يثير ضده الجماهير ؟ هل سيستطيع الحزب الشيوعي دائما ، دون ان يفقد ثقتها ، ان يعظها بالصبر او النضال المعتدل ، على الطريقة العمالية بينما تمحي ضرورات الصراع القومي ؟ لا يمكن ان نخفي عن انفسنا كون رؤى التعاون المنسجم تقريبا بين الطبقات تبدو متفائلة جدا بالنسبة لكل امرىء تكوّن بالثقافة الماركسية . حول هذه النقطة ، ينبغي ان تساق بعيدا وعميقا التأملات النظرية التي بدأها الشيوعيون المصريون (١) .

يرى المرء الفائدة والاهمية الخطيرتين لهذه المشكلات . فأبعد من الوضع الحالي لسوريا ومصر ، هناك كل مستقبل ما يسمى «العالم الثالث» في الميزان . تلك هي المشكلات التي تثير اهتمام هؤلاء القادة الشيوعيين، كل على طريقته ، الذين يتضاعف تأثيرهم غير المباشر او المباشر على مصير بلادهم . ان الكثير من الاشياء تتوقف على الطريقة التي يجيبون بها على تلك المشكلات .

---

١ ــ ان انعكاسات الوحدة السورية المصرية داخل دولة عربية موحدة ، قد تكون عظيمة الاهمية بالنسبة للاحزاب الشيوعية المذكورة في هذا المقال . نعرف ان كل الاحزاب السورية ينبغي أن تحل وتتوحد ضمن وحدة قومية ، هي الحزب الوحيد الذي يحتكر التنظيم السياسي في مصر . هل سيتابع الحزب الشيوعي السوري حياة سرية كشبيهه المصري ؟ ثمة معلومات غير متأكد منها تتكلم على اتجاه اندماجي .


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

القسم الرابع

الماركسية والقومية العربية




al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

لقد كتب النص المقدم ادناه ، الذي بقي الجزء الاكبر منه دون نشر ، اثناء الاشهر الستة الاولى من عام ١٩٥٩ ، لمجلة «مسالك جديدة» . ظهر القسم الاول في العدد الثامن من هذه المجلة (نيسان ١٩٥٩ ، ص ٢٢–٢٤). وبعد كتابة القسم الثاني، قمت باختصاره ونشرت مقدمته في العدد التاسع (حزيران ١٩٥٩ ص ١٨–٢٠) . اما بقية القسم الثاني والقسمان الثالث والرابع فلم تظهر نظرا لتوقف المجلة عن الصدور بعد العدد ٩ . لقد وجدت النص الاصلي للقسم الثاني . ونظرا لاعتقادي ان التفاصيل المعطاة يمكن ان تكون مفيدة حتى لقارىء اليوم فانا انشره ادناه . كما اقدم نص القسمين الثالث والرابع كما أعد للنشر وطبع جزئيا على مسودة . ان مجلة «مسالك جديدة» (وهو عنوان يتردد غالبا عبر تاريخ الحركة الشيوعية مطبقا على مجلات ذات توجه مشابه في بلدان مختلفة) قد اطلقتها في نيسان ١٩٥٨ مجموعة من المثقفين الشيوعيين المعارضين الذين سلكوا ، كلّ حسب اتجاهاته الخاصة ، السبيل الذي اشرت اليه أعلاه بصدد نص عائد الى الفترة ذاتها . ولقد تعهد بتمويلها ناشر متعاطف مع هذا الاتجاه . لقد كان ضروريا القيام بنوع من التمويه في مواجهة قيادة الحزب ، لأن معظم المشتركين الشيوعيين كانوا يرغبون في تجنب الطرد . لقد نشروا مقالاتهم بأسماء مستعارة ، على الاقل بعد العدد الاول الذي أثار تحذيرات وتهديدات واضحة من قبل القيادة ، كانت تلك الاسماء احيانا مسلية . هكذا وقع فريق من موظفي وزارة المال (ومن بينهم روبر قوسار) باسم «جان ريفولي» (اسم مستعار استخدمه فيما بعد مؤلف من الوسط ذاته) واتخذ فرنسوا شاتليه اسم «ميشال سيتيه» وهو اسم محطتي مترو قبل محطة «شاتليه» عندما يكون المرء قادما من قلب العالم بالنسبة لمثقفي اليسار الفرنسي ، أعني الحي اللاتيني . وفي دائرة العالم الثالث ، نشرت المجلة في العدد الثامن مقالا لماريو ده اندراد ، الذي اصبح فيما بعد قائدا لاحدى حركات تحرير انغولا (والذي لم يكن مسلما اطلاقا ، ولم يكن عضوا في الحزب

الشيوعي الفرنسي)، تحت اسم الربان العربي لفاسكو دي غاما، ابن‌مجيد.

ان الكتاب غير الشيوعيين او أولئك الذين لا يأبهون لاحتمال طردهم (وانا من بينهم) وقعوا بأسمائهم الحقيقية . لقد احتمينا خلف سلطة احد المتعاطفين مع الماركسية ، الهلليني السامي المقام وعالم الاجتماع لويس غارنيه (توفي عام ١٩٦٢ عن ٧٩ سنة) الذي اتخذ صفة مدير النشرة . لقد كان يدير ايضا ، بصورة أكثر واقعية ، «السنة السوسيولوجية» التي كان يساهم فيها العديد منا . لقد كان ذلك يسمح بالتظاهر بسذاجة مزيفة أمام مكاتب الحزب : فبما انه لا شيء يمنع مساهمتنا «بالسنة السوسيولوجية» ، فلماذا يؤخذ علينا الاشتراك «بمسالك جديدة» التي يديرها العالم المحترم ذاته ؟.

لم تخدع هذه الحيل الصبيانية نوعا ما سلطات الحزب الا بمقدار ما ارادت ان تبدو مخدوعة . لقد كانت بالتأكيد تعرف بواسطة افضل شبكات الاستعلامات ، تلك التي يكوّنها المناضلون الجيدون المهتمون بالقيام بواجبهم نحو الحزب ، اي نحو قضية الانسانية المعذبة . لقد استُدعينا جميعا او معظمنا الى مكاتب الحزب من قبل المحققين المختصين بهذه المهمة . ولقد خضع البعض او تصنعوا الخضوع . وطرد آخرون لانهم رفضوا التمويه والقبول بالرقابة اللاحقة على كتاباتهم . تلك كانت الحال مع هنري لوفغر (الذي نشر جردة ضخمة بعنوان «المجموع والباقي» عام ١٩٥٩ لدى ناشر مجلتنا) ، ومعي ايضا . ويجد القاريء في كتاب لوفغر (ص ١٥٥) قصة عن اجراءات الطرد ويمكن ان تكون قصتي في نفس الوقت. ولقد استمرت المجلة في نشرها لنا الى جانب كتّاب غير شيوعيين وشيوعيين متخفين . لقد كانت تدابير الطرد انتقائية بشكل مدروس ووفقا لافضل مقاييس فرض العقوبات التي تطبقها الادارات المدربة على مناهضيها بشكل عقلاني . ولكن ، بعد عشر سنوات ، لا المح وانا أتصفح مختصرات الاعداد التسعة من «مسالك جديدة» أسما واحدا لعضو حالي في الحزب. والذين يتقربون منه اكثر من غيرهم هم أولئك الذين لم يفقدوا بعد كل أمل في تجديده بالمعنى الذي يتمنون ، وهم يعتبرون انفسهم ، أكانوا مطرودين او مستقيلين ، «شيوعيين بلا بطاقة» الى جانب بعض الذين كانوا يدينوننا عام ١٩٥٨ .

لقد كان من ضمن فريق «مسالك جديدة» اناس مثلي يرون فيها منبرا للتعبير عن تأملاتهم وشكوكهم وتحليلاتهم ومراجعاتهم . ثمة آخرون اكثر

تكتكة ، كانوا يعتبرون المجلة كسلاح حرب ستؤدي ، على المدى البعيد ، الى تجديد الحزب ، وستعدّل الخيارات الاساسية فيه وجها لوجه مع عملية اطلاق الحرية التي تبدو انها بدات منذ موت ستالين واصبحت غير قابلة للانتكاس ، واخيرا ستصفي الجماعة القيادية التوريزية اذا أصرت على مقاومة هذا التيار . هؤلاء التكتيكيون هم الذين قرروا ايقاف صدور «مسالك جديدة» بعد العدد التاسع على ضوء حسابات متحذلقة لمغانم ومغارم الاستمرار بالنسبة للهدف المنشود . ولقد اعتبروا غضبي على ذلك القرار ، غيظ مؤلف فقد فرصة نشر مقالاته . لقد غضبت بالفعل وانا اشهد غياب صوت مختص ويبدو أن لا بديل له (لانه كان متوافقا مع ما بلغته من تطور) في نقاش مشكلات اساسية في الماركسية .

اما عن مضمون مقالي الذي لم يظهر ، فهو باختصار يمثل تجربة اولى في تركيز وتبسيط الاكتشافات التي قمت بها وانا اعده . فأثناء المراجعات التي رافقت انفصالي المتدرج عن النضالية العمياء والايمانية داخل الحزب الشيوعي الفرنسي ، تعلمت او عدت الى تعلم اشياء كثيرة بالنشوة الفكرية الفرحة ذاتها التي لاحظتها مثلا عند الشرّاح الكاثوليك الذين حررتهم القرارات البابوية من ضرورة الدفاع عن موضوعات عبثية حول تواريخ الكتب التوراتية ومؤلفيها ، مكتشفين وطارحين علنا كل ما قدمته القرون من الاستقصاء النقدي العلمي الذي كان يحصل الى الان خارج الكنيسة وبمواجهتها . لقد كنت دائما اعرف شيئا ، فيما يخص مراحل استراتيجية الكومنترن ، مثلا وقبل كل شيء لانني عشتها منذ طفولتي في وسط عائلة متعلقة بالشيوعية بولع شديد . ولكن آلية دفاع نفساني ، تدفعها بها بسهولة الى محل ثانوي ، ثم الى النسيان ، لدى المناضل المهتم بالعمل ، الذي ينبغي ان يقدّم في سبيل دعايته صورة الاستمرارية لتصميمات الحركة . وما هو الاكثر تعبيرا من هذه الاستمرارية «للتاريخ المقدس» المبسّط ، حيث تطمس القفزات والانعطافات بعناية ، وتُسترجع في أفضل الحالات بصيغ مرموزة ، لا يستطيع حلها مناضل القاعدة ، وتزوَّر في أسوأ الحالات . يبدو لي أن رد فعلنا كأناس متحررين من العقدية أمام هذه التزويرات هو البرهان الافضل على ان الموضوعية التاريخية ، أو نوعا من الموضوعية التاريخية على الاقل ، ليس اسطورة صرفة ، وأن ثمة معنى في البحث والدفاع عنها .

لقد وسّعت اذاً ، بشكل زائد ربما بالنسبة لدراسة تاريخية ، معطيات

اولية حول تاريخ الاممية الثالثة بالاستناد الى انتخاب محصور للوثائق . ولكنني اعتقد أن هذا التوسع المبسّط سوف يكون نافعا للكثير من قرائي الحاليين . لذا فانني احافظ عليها محاولا أن أضع على سبيل الهوامش اشارات حول الاعمال الاكثر سعة وحداثة التي تعالج المشكلات التي المت بها .

انني أعيد ايضا تقديم الخلاصات التي كنت قد توصلت اليها عام ١٩٥٩ ، وذلك مع بعض التردد . كانت هذه ما تزال متصورة ضمن منظور أو وهم الامكانات المستقبلية لشيوعية مجددة . ومهما يكن الراي فيها الآن فهي تبدو لي أنها ما زالت تحتفظ ببعض عناصر الصحة التي اترك للقارىء مهمة استخلاصها حسب توجهاته الخاصة ، ويمكن أن يكون لها بعض الفائدة التاريخية .

لم أدخل على نصي الا بعض التغييرات الانشائية ، باستثناء بعض الايضاحات والاضافات المشار اليها بقوسين . غير اني أضفيت نوعا من الراهنية على الملاحظات كما أسبقت ، مشيرا ايضا بقوسين الى الاضافات والتصحيحات ألتي ليست فهرسية وحسب . أعني أن القارىء سيفيد من مطالعة هذه الملاحظات رغم تشبعها المنفّر بالمراجع .



١ ـ أسس القومية العربية وتطورها

ان مشكلة العلاقات بين النضال القومي والنضال الطبقي هي احدى المشكلات الرئيسية للعصر آلذي نعيشه ، وقد تكون هذه المشكلة الاكثر أهمية بالنسبة لتطور البشرية الاجمالي حاليا . لذا فثمة فائدة قصوى في دراستها على ضوء النتائج المكتسبة للتحليل الماركسي ، وذلك بالاجتهاد في تخطي مستوى التنظيرات الاولية والتبسيطية المعدة لتبرير مواقف سياسية عابرة ، حتى وان كانت هذه صحيحة بحد ذاتها . سنأخذ هنا كنقطة انطلاق دراسة القومية العربية التي تقدم مثالا نموذجيا عن قومية البلدان المتخلفة. ان تطورها التاريخي معروف كفاية وغني بالدروس . سوف ندرس أسس تطوره ، ثم موقف الشيوعيين تاريخيا . سوف نحاول بعدئذ أن نقوم بنقد ماركسي لهذا الموقف .

اولا ـ العرق العربي (١)

ثمة عرق عربي تشكل كما نعرفه اليوم عبر القرون التـي تبعت العصر الذهبي لفتوحات عرب الجزيرة العربية الذين أصبحوا مسلمين عـلى أثـر حركة تبشير النبي محمد ، المتوفي عام ٦٣٢ . هذه الفتوحات التي بدأت في السنة اللاحقة عام ٦٣٣ بلغت أوج اتساعها مؤقتا في السنوات ما بين ٧١٠ و٧١٥ . وقد استتبع ذلك تعريب الامبراطورية المتكونة . ولقد تعلم قسم من الشعوب المغلوبة اللغة العربية واندمجت تماما تقريبا بالعـرب الفاتحين . فتكونت هكذا منطقة نفوذ واسعة تمتد من ما بين النهرين الـى المحيط الاطلسي حيث يتكلم معظم السكان اللغة العربية . ان اللغة المحكية تتمايز بلهجات متعددة يسهل أو يصعب فهمها حسب الاحوال بالنسبة للذي يأتي من منطقة عربية اخرى . بينما اللغة المكتوبة واحدة .

ان العلامة اللغوية هي فعلا ، كما الحـال في أغلب الحـالات ، المؤشر الاكثر وضوحا للانتساب الى العراق المتأمّل . يجب التنويه بأن الامر يتعلق أحيانا بمتعربين فرضيين أو بالقوة . ان بعض الجماعات ما تزال تتكلم لغات اخرى ، ولكن هذه اللغات ليس لها في نظرها عنفوان اللغة المكتوبة أو لغـة الثقافة . فعندما يتثقف المرء ، أو يرتفع اجتماعيا يتعلم العربية بالضبـط كما هي الحال بالنسبة للفرنسية في مقاطعة بريطانيا . ذلكم هو الوضـع بالنسبة لبربر افريقيا الشمالية وآراميي العراق واكراده الى حد ما . يمكن أن نقدر اجمالا بخمسة وسبعين مليونا أيضا العرق العربي ، يحتلون اقليما مساحته أربعة عشر مليون كيلومتر مربع (٢) .

---

١ ـ لقد وسمت مضمون هذا القسم الاول بتاريخ اكثر حداثة في مقالي : «عربي : ١ . العرب» و«العروبة» في موسوعة اونيفرساليس جزء ٢ (باريس ، موسوعة اونيفرساليس ١٩٦٨) ص ١٩٢ـ١٩٥ و٢٣٤ـ٢٣٦ . استعيد الان هذه العناصر من اجل اصدار كتيب بعنوان «العرب» في مجموعة «ماذا اعرف ؟» (باريس ب.او.ف) .

٢ ـ [لم يعد هذا الرقم صحيحا . فعام ١٩٦٨ كانت الاحصائيات تتحدث عن ٩١ مليونا من المتكلمين باللغة العربية على «بقعة عربية» مساحتها ١٣ مليون كلم٢ (عشرة ملايين فقط اذا طرحنا الصحراء الجزائرية وجنوبي السودان غير العربيي اللغة) . ينبغي اضافة اقليات عربية اللغة في بلدان ذات هيمنة غير عربية متاخمة لهذه المنطقة ، يبلغ مجموع عددها مليوني نسمة وخليط يعد اكثر من مليون نسمة . بالاختصار يبلغ العدد الاجمالي للعرب اليوم مئة مليون نسمة] .

ثمة عوامل توحيد أخرى تربط هؤلاء الناس ، ومنها تاريخ وحضارة مشتركان في قسم كبير منهما . ولكن ثمة ايضا عوامل تمايز اقليمي ، وهذا طبيعي جدا لان الامر يتعلق باقليم واسع وعديم التجانس جغرافيا الى حد بعيد . يمكن أن ينقسم العالم العربي الى وحدات جغرافية ووحدات (متحققة أو كامنة) اقتصادية متميزة تماما . ان اللغة المحكية تتراوح وكذلك العادات الى حدّ ما . ولكل منطقة تاريخها الخاص وقد خضعت عبر القرون الى تأثيرات مختلفة .

تعبر الوحدة العربية أذا عن مظهر للحقائق ولكن عن مظهر فقط بغض النظر عن درجة اهميته . لا حتمية في الواقع ، او طبيعة موضوعية للمعطيات الاجتماعية ، التي تفرض وحدة العرب في (امة) كما يظن عدد من الماركسيين العرب وغير العرب خلال بعض الفترات ، وكذلك غير الماركسيين على كل حال . ولقد استخدموا بكثرة ، «للبرهنة» على هذه الموضوعة ، التحديد الستاليني للقومية الذي أشرنا هنا بالذات الى النقص فيه بشكل عام (١) . واضح مع ذلك أن هذا التحديد ينطبق بشكل سيء خاصة على الصعيد العربي . لا يمكننا الكلام عن وحدة اقتصادية الا بشكل احتمالي ؛ لا بل يبدو من الصعوبة بشكل خاص أن تُرسى اسسها . هل ثمة وحدة على صعيد اللغة والثقافة و«التكوين النفسي» ؟ ان هذا صحيح بمعنى ما وخاطيء بمعنى آخر كما أشرنا أعلاه . أما وحدة الاقليم ، التي تصورها ستالين لمعارضتها بالطابع القومي لجماعات متبعثرة كاليهود والغجر ، أو بالاعراق التي تفصلها مسافات طويلة كما الحال مع اميركيي الشمال

---

١ ــ م. رودنسون «حول النظرية الماركسية في الامة» (مسالك جديدة ، عدد ٢ ، ايار ١٩٥٨ ، ص ٢٥ــ٣٠) . انظر مثلا جواب خالد بكداش في مقابلة في اذار ١٩٥٧ : «اتعتقدون بوجود امة عربية وما هي مقوماتها الثقافية ؟ ــ نعم . ان مقومات الامة العربية هي عناصر موضوعية مشكلة تاريخيا . وعلى راسها اللغة الواحدة ، والارض الواحدة والتاريخ المشترك والتكوين النفسي المشترك الذي ينعكس في الثقافة العربية الموحدة . ثمة ايضا النزعة الواضحة نحو التداخل الاقتصادي الكامل الذي يتقدم رغم الحواجز المصطنعة الموضوعة على طريقه من قبل السياسة الامبريالية» (الطريق بيروت كانون اول ١٩٥٧ ص ٩٠) . هذه النقاط موسعة لدى التقدمي اللبناني جورج حنا في كتابه الصادر حديثا «معنى القومية العربية» والذي ظهرت مقتطفات معبرة منه في الطريق ، حزيران ١٩٥٧ ص ١ــ٥ .

والانكليز ، فليس لها خارج هذه الحالات الا معنى ملتبس . يمكننا أن نأخذ الخارطة ، ونحيط بخط اي مساحة جغرافية معلنين ان المنطقة الكائنة داخله تتمتع بالوحدة الاقليمية .

ان الامة العربية هي اتجاه ، أو تطلع يتوقف تحقيقه على الكثير من العوامل التي يمكن لعلماء الاجتماع او المؤرخين ان يزنوها تقريبا ، وأن يحاولوا تقدير قوتها . انها اتجاه تجسّد تاريخيا بنوع من الحركة انطلاقا من تاريخ معين . لقد كانت بعض العوامل الموضوعية في العلاقات الاجتماعية بالتأكيد ضرورية لكي تتخذ هذه الحركة شكلا . ولكن الواقع الذي يقدمه لنا التاريخ ليس الامة وان بحالة «تكوين» ، بقدر ما هو القومية .

ثانيا ــ تطور القومية العربية

في بداية العصر الحديث ، كانت العوامل المذكورة أعلاه تتجلى بالمظهر ذاته منذ اكثر من ألف سنة . فلقد كانت وحدة الاقليم هي هي ، اذا شئنا الرجوع اليها . كانت العلاقات ، بين لغة مكتوبة ولهجات محكية متعددة ، هي ذاتها التي نشهدها اليوم . كذلك الحال بالنسبة لسمات التاريخ والثقافة ، المشتركة بجزء منها ، المتمايزة بالجزء الآخر . وكانت الوحدة الاقتصادية معدومة بقدر ما هي كذلك الآن . هل كان ثمة شعب (نارودنوست حسب التعبير السوفياتي) عربي ؟ نعم ، اذا شئنا ، ولكن يجب عند ذاك أن نعترف أن وعيه القوماني [1] ووحدته كانا قريبين من الصفر .

لقد كان ثمة وعي قوماني عربي في عصر الفتوحات ، حتى عام ٧٥٠ اجمالا . لقد كان العرب ، وهم جماعة عرقية فاتحة بقيت متجانسة ، مشدودة الى ايديولوجية ، هي الديانة الاسلامية ، الغريبة عن جمهور اتباعها يهيمنون سياسيا ويستغلون شعوبا أخرى على الصعيد الاقتصادي. لقد كان ثمة «امبراطورية عربية» كما أظهر ج. ولهاوسن في مؤلّف كلاسيكي . وعام ٧٥٠ قامت ثورة سياسية ، تمثلت بقلب الخلافة الاموية

---

١ ــ أفضل ان قول الان «وعي عرقي قومي» .

واستبدالها بالخلافة العباسية في بغداد ، فقلب كل تلك الظروف . ولقد تعربت الشعوب المخضعة أكثر فأكثر ، وتحولت الى الاسلام بصورة أكثر اتساعا أيضا . لقد طالبت بالمساواة في الحقوق مع المتحدرين من الارومة الفاتحة ، وحصلت عليها . وأصبحت الامبراطورية امبراطورية اسلامية تتضمن عرقا عربيا (مؤلفا في قسم كبير منه من مستعربين حديثين) وآخر فارسيا وآخر تركيا ، الخ. ولم يكن ثمة صراعات حقيقية بين هذه العروق. ولم يبدّل في ذلك انحلال الامبراطورية وهيمنة السلالات ذات الاصل التركي منذ عام ١٠٥٠ تقريبا على معظم الدول التي قامت بعد ذلك الانحلال. وقد ظلت الثورات الاجتماعية تتكرر مرارا وتكرارا حتى عام ١٨٠٠ . ولقد اثارت الهجمة الخارجية ، كتلك التي قام بها الصليبيون الاوروبيون في العصر الوسيط ، ردود فعل دفاعية من جانب الشعوب المهاجَمة . ولكن الايديولوجية التي الهمت او قادت هذه الردود هي ايديولوجية دينية صرفة. ففي ذلك كله لا نلحظ اطلاقا ظهور العامل القوماني كعامل قادر على استثارة حركات سياسية .

لم تظهر القومية حتى القرن التاسع عشر ، عندما رأيناها تنبثق عن وضع ما . لقد كان العرق العربي أو مجمله ، متضمَّنا بشكل مباشر او مداورة في امبراطورية واسعة ، طبقتها الحاكمة تركية ، هي الامبراطورية العثمانية . هذه الامبراطورية ذات الدين الاسلامي والحكم الاستبدادي حطمها تنامي السلطة السياسية والتقنية والاقتصادية في أوروبا . وقد تسللت اليها منتوجات الصناعة الاوروبية ذات السعر الاكثر فأكثر انخفاضا والنوع الاحسن باستمرار ، وجعلت صناعتها الحرفية المحلية تنهار . كما تزايدت أهمية استثمارات الرأسماليين الاوروبيين . وباختصار دخل الاقتصاد الرأسمالي مباشرة اكثر فأكثر في هذا المجتمع القديم ففكك بناه التقليدية . وعلى الصعيد السياسي ايضا كانت القوى الاوروبية تقضم الامبراطورية العثمانية أكثر فأكثر ، وتفرض عليها رقابتها ووصايتها على أساس أنها «رجل مريض» . وعلى الصعيد الايديولوجي بدت هذه العملية انتصارا للقيم الاوروبية ــ المسيحية أو المادية ــ على القيم الاصلية ــ الاسلامية .

لقد كان الشعور ألذي ولدته هذه الوقائع لدى شعوب الامبراطورية العثمانية ــ جماهير وصفوة ــ شعورا بالذل عميقا ومريرا بقدر ما كان يلي شعورا بالتفوق. صاحَب هذا الشعور بالذل طبعا حقد وحذر تجاه أوروبا،

ورغبة قوية في التحرر والثأر عبرت عن حدتها بمظاهر الابتهاج العميــق عندما كانت تتعرض أوروبا للهزيمة حصل أثناء انتصار اليابان على روسيا في عام ١٩٠٥ . ان تقليد الطبقات العليا للغرب لم يكن الا ليزيد حدة هــذا الشعور . فأمام الجماهير المتألمة موضوع للكراهية والحسد أمام أعينهــا ، يتمثل بالمستغلين المتأربين européanisès الذين يرمزون في عاداتهم بالذات الى العدو البعيد ، الذي لا يُطال غالبا وشبه المجرد .

يجيب على هذا الوضع الجديد وهذه المشاعر الجديدة التي يثيرهــا ، ردّ فعل لم يحظ بالتنظير ، من قبل حكام الامبراطورية الذين كانوا أمــام ضرورة اتخاذ خيارات سياسية يومية . أن بعضهم سيتخذ موقفا رجعيا ، والبعض الآخر موقفا اصلاحيا . ان الاصلاحات عند هذا الطور لا يمكن أن تكون الا تدابير يتخذها من علٍ حكم استبدادي متنور . وكلنــــا يــدرك الصعوبات التي يلاقيها دائما هذا النموذج من الاصلاحات . ولكنها تزلــزل البنى وتعد الجماهير للمضي قدما أبعد فأبعد .

ثالثا ـ الايديولوجيات من النموذج القديم

من جهة اخرى، وبصورة اكثر بطءاً ومواربة بكثير ، الامر الذي مثار احتقار السياسيين «الواقعيين» ، كان الوضع والمشاعر الجديدة تؤدي الى تكوين ايديولوجيات تعبر عنها . فيجري في الطور الاول بالطبع محاولــة التفكير بالوضع ضمن الاطر الفكرية المعتادة ، والعــودة الى الدين كمــا في العصر الوسيط . وتلقى اسباب المصائب على عاتق التخلي عن نقاوة الماضي الدينية . ولكن الرجل الذي جسّد للمرة الاولى هذه النزعة جمال الدين الافغاني (١٨٣٧ ــ ١٨٩٧) قد ذهب أبعد من ذلك . فكما حدث مع كــل الشعوب التي هاجمتها أوروبا، طُرحت اسباب النجاح الاوروبي على بساط البحث . وقد راى جمال الدين ذلك في العلم العقلاني والتقنيات الحديثة ، وتصور أن العودة الى الاسلام الاول في فكره الدينــي العقلاني ، المعقــول ، المختلف بجوهره عن تشويهه المتجمد ، ستسمح بتكيف العالم الاسلامي مع الشروط الجديدة . ولكن يعرقل ذلك البنى السياسية القديمة ، التـــي تدعمها القوى الاوروبية بالذات ، التي تستفيد من حالة الجمود . انهـــا تتطلب اذا استقلال العالم الاسلامي،والنضال ضد الامبرياليين الاوروبيين .

يلتصق أحيانا بهذه القومية الدينية الاسلامية ، وأحيانا يعارضهـا ، قومية سياسية عثمانية ، او محاولة لاثارة احساس بالاخلاص من نمـوذج القومية الاوروبية تجاه الاطار السياسي القائم اي الامبراطورية العثمانية . انها تدغدغ خاصة الاتراك المستفيدين من البنية السياسية المذكورة ، بوحي من القومية الرومانسية الليبرالية في أواسط القرن التاسع عشر ، ثم مـن الوضعية العقلانية الفرنسية . وتتجسد في بنى ، وجمعيات سريـة أدت بالنتيجة الى ثورة تركيا الفتاة عام ١٩٠٨ . لقد استقبلت الثورة بحماس شامل وبدات بحل كل المشكلات. فالنظام البرلماني سيسمح بكل التطورات. وكل التمييزات القومانية داخل الامبراطورية أمحت . انه الاندماج الكامل ، بدءا بمقدونية وحتى اليمن من سكوبلج ودورازو الى البصرة ومكة .

رابعا ـ الايديولوجية الجديدة

هاتان القوميتان اللتان تكونتا ضمن الاطر الايديولوجية والسياسيـة القديمة ، قد فشلتا معا. فشلتا لان البرجوازيين والملاكين العقاريين الاتراك لم يتخلوا عن موقعهم المسيطر في الامبراطورية . أن الجبهة الموحدة للشعب الاسلامي التي اقترحها القوميون الدينيون تهدمت بفعل هذا . وقد اظهرت حكومة تركيا الفتاة في ممارستها أن قوميتها العثمانية واجهـة وقنـاع لسيطرة العنصر التركي . أن البورجوازية وقسما كبيرا من الاقطاع الارضي في البلدان العربية ضمن الامبراطورية العثمانية لم يعودا مستعدين للقبول بهذه السيطرة وقد طالبا بحقوق قومانية وباللامركزية في الامبراطوريـة . وحين لم يحصلا على ذلك التحقا بايديولوجية جديدة هي القومية العربية .
ان اول منظّر للقومية العربية هو منظر سوري ليبرالي وماسوني، عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٣) . لقد كان ما يزال يفكر بامبراطوريـة اسلامية ولكن تحت سيطرة العرب . وبما أن الايديولوجية قد استخلصت ونضج الوضع فقد ولدت بين عامي ١٩٠٤ و ١٩١١ بنى بشكل جمعيـات سرية . وقد سمحت حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ بأول تحقيق للمشروعـات الايديولوجية ، عبر ثورة ١٩١٦ العربية التي تزعمها شريف مكة الحسين تدفعه المصلحة السلالية ولكن تدعمه الجمعيات السرية القومية العراقية ـ السورية وتحرضه بريطانيا العظمى. وقد أعلن نفسه في ٢٩ تشرين الاول

١٩١٦ ملكا على العرب ، حاملا بذلك لقبا لم تكن الدول الكبرى قد اعترفت به على كل حال .

لقد شارك العرب ، الذين دفعهم الحلفاء الى الثورة على الاتراك ، في النصر . وكلنا يعرف كيف خابت آمالهم وانتهكت الوعود التي قطعت لهم . وفي الحقبة ما بين الحربين دفعت خيبتهم الى تحولات عميقة في ايديولوجيتهم ، وكذلك عوامل اخرى . لقد انطبعت فترة ما بين الحربين سياسيا في الشرق الاوسط بنوع من المساومة بين بريطانيا العظمى والسلالة الهاشمية . وقد تُرك قسم لفرنسا (سوريا ولبنان) وقسم للصهاينة (فلسطين) ، واحتفظت بريطانيا العظمى بحق سام في الرقابة بواسطة نظام الانتداب ثم بواسطة معاهدات غير متكافئة . لقاء ذلك اعطي لمؤسسي السلالة تعويضات مهمة على صعيد السلطة والامتيازات المادية . كما مُنحت ضمانات جوهرية للاقطاع العقاري الكبير الذي شارك في الثورة، والذي أصبح يلعب اكثر فأكثر دور عميل لبريطانيا . ولكن الشعب العربي في المناطق الاسيوية التي كانت خاضعة مباشرة قبل عام ١٩١٤ للامبراطورية العثمانية (العراق ، سوريا ، لبنان ، فلسطين ، شرقي الاردن) رأى كل آماله تخيب . فبدلا عن الاستقلال الموعود ، ثمة اشراف الدول المنتدبة في حد ادنى وحكمها المباشر على العموم . وبدل الوحدة ، ثمة الانقسام الى الحد الاقصى (قُسمت المنطقة السورية ـ اللبنانية التي ليست اكبر الا بقليل من ثلث مساحة فرنسا ، في فترة ما الى دول خمس) بشكل مصطنع الى حد بعيد . وبالاضافة الى ذلك أخضع جزء من البلاد لهجرة الاجانب الصهاينة ، الذين لم يكونوا يخفون نيتهم في انشاء دولة لهم .

في هذه الاثناء كانت مصر تخوض كفاحها الخاص من أجل استقلالها ضد الامبريالية البريطانية . اما المغرب والجزيرة العربية والسودان وهي جميعا بلدان عربية مستعمرة او مستقلة فكانت ما تزال خارج حلبة السباق .

ان تكوين الايديولوجية القومية العربية كان يوالي نموه في آسيا العربية، وقد بلغ الحقد على الامبريالية ، وخاصة على الامبريالية البريطانية درجته القصوى . وقد أخذت البورجوازية الكبرى والوسطى والصغيرة دور الاقطاع العقاري في قيادة الحركة القومية ، وأعلنت ثورتها عليه لخيانته . وبدأ يظهر تأثير الايديولوجيات العالمية ، وسوف نعود الى الكلام عن تأثير الماركسية . اما تأثير الفاشية فكان أقوى بكثير . وقد لعبت وحدة الاعداء

التي كانت تنتظم الامبريالية الانكليزية ـ الفرنسية واليهود دورا كبيرا. ومع ذلك فان الايديولوجية العنصرية ، التي اسيء تطبيقها على العرب ، لم يجر استعادتها الا بشكل متفرق على يد جماعات تسير في مواجهة التيار كالحزب القومي السوري الذي انشأه انطون سعاده خالقا بذلك عنصرية سورية تعارض ضمنيا على الاقل الوحدة العربية . ولكن الايديولوجية القومية الوحدوية العربية هي التي سيطرت . وذلك يعود الى ان الكفاح العام للشعوب العربية ضد الاعداء ذاتهم هو العنصر المهيمن في الوضع . فلا خصومة جوهرية بين مختلف اقسام العرق العربي ؛ من هنا تقدمت هذه الايديولوجية ، وحوالي عام ١٩٣٦ غزت مصر وامتدت باتجاه المغرب والسودان .

لقد سعت هذه الايديولوجية الى الارتكاز عقلانيا ، فبدات مجموعة من المنظرين تناقش في اسس الامة العربية ، ووشائجها مع الدين الاسلامي ، وفي الطابع الفدرالي ، او الوحدوي للدولة ، التي ينبغي ان تشكلها . وقد عالجوا تحديد الامة ، باحثين طبعا عن الخصائص المتوافقة مع القسمات الخاصة لوضع البلدان العربية . وقد دفع التأثير الالماني الى فهم الامة ككل موضوعي يفرض ذاته على اعضائه مطالبا باخلاص غير مشروط .

ان ابرز تلك الملامح المميزة لهذه القومية العربية هي :

١ ـ ان التناقض الرئيسي ، بالنسبة للمنظرين كما بالنسبة للجماهير التي يعبرون عن تطلعاتها ومشاعرها ، يكمن في الصراع بين العالم الشرقي المضطهد والامبريالية الغربية . اما التناقض مع القوميات الشرقية الاخرى (كالقومية التركية مثلا) فيبدو ثانويا . فاذا كان البعض يفكر بامكان اللعب على التناقض بين امبريالية غربية واخرى ، فذلك (باستثناء حالة عملاء حقيقيين) تكتيك صرف . من هنا فشل الجهود البريطانية في توجيه كل اسنان القومية العربية ضد فرنسا وحدها .

٢ ـ انها قومية تستمر طويلا الى حد ما في استخدام الشعور الديني. وهي مدفوعة الى ذلك بشكل طبيعي بفعل كون الاسلام ، الذي اتى على يد عربي والذي يقدس كتابا اوصى به الله بالعربية ، ظاهرة ثقافية عربية، احد ملامح الثقافة العربية ، التي تتعرض للاحتقار والتهديد الى جانب الملامح الاخرى . ان الاقليات الدينية التي تتكلم اللغة العربية (اليهود والمسيحيين) على كل تعتبره غالبا كذلك .

٣ ـ انها قومية توجهها البورجوازية كما رأينا بعد خيانة الاقطاع وما

تلاه من سقوط لهيبته . انها تقلل من اهمية صراع الطبقات لمصلحة الوحدة الوطنية . مع ذلك فهي مقبولة ، دون مقاومة تقريبا ، لدى الشرائح البروليتارية . طالما لم يتحقق الاستقلال بعد ، فالصراع الطبقي يتحول بسهولة الى صراع وطني . ان الطبقات العليا التي تقمع وتستغل مواطنيها، يجري فضحها خاصة كخائنة للنضال القومي،متعاونة مع الامبرياليين، الخ. ويفسر البؤس والمصاعب والمنازعات كنتيجة للسيطرة الامبريالية .

٢ ـ انها قومية وحدوية ، وقد راينا اسباب ذلك . ان الالتحاق باتحاد عربي أو حتى بدولة عربية موحدة لا يبدو (الا بالنسبة للعناصر الحاكمة وبعض أوساط أرباب العمل) كما لو كان يشكل تهديدا بسيطرة عنصر اقليمي على آخر . ان التقسيمات التي فرضتها الدول الكبرى قد خلقت داخل الحدود ، مهما تكن مصطنعة ، كما هي الحال دائما ، وحدات اقتصادية نسبية ومصالح خاصة . غير انه هذا محدود جدا ازاء تيار التضامن الوحدوي الكبير .

خامسا ـ الانجازات الحديثة

قبل عام ١٩٣٩ بقليل ، اكتسب البريطانيون وعيا واضحا لانعدام شعبيتهم . وقد حاولوا ان يعالجوا ذلك . ففي فلسطين كان الكتاب الابيض الصادر في أيار ١٩٣٩ يرمي الى عرقلة تحول الجالية الصهيونية الى دولة ذات هيمنة يهودية . وفي أيار ١٩٤١ صرح السير انطوني ايدن علنا عن تعاطف بريطانيا مع الوحدة العربية . ان التأثير الانكليزي كان يساعد بشدة بين عامي ١٩٤٣ و ١٩٤٥ في نزع انتداب فرنسا عن سوريا ولبنان . وفي ٢٩ ايار ١٩٤٥ جرى توقيع وثيقة انشاء جامعة الدول العربية مع المباركة البريطانية . وخلال حرب فلسطين في عامي ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨ دعم البريطانيون العرب بحذر تقريبا .

ولم ينجح كل ذلك في جعل الراي العام العربي اكثر تأييدا للقضية الانكليزية . فلقد كان يرى بوضوح هدف هذه المناورات المصلحي . ان السلالة الهاشمية الفاقدة الاعتبار والارستقراطية العقارية المكروهة قد بقيتا مدعومتين من قوة بريطانيا وذهبها . كانت الجيوش الانكليزية ما تزال في السويس وفي الاردن .

وبدت الجامعة العربية بانجازاتها الادارية والثقافية الصرفة وبانعدام فعاليتها في كل المسائل المتنازع عليها ، اطارا يمكن استخدامه على الاكثر ضمن شروط أخرى . ان النشاط ضد الامبريالية الفرنسية وضد اسرائيل كان يعبيء الشعور القومي العربي الى الحد الاقصى .

ان الارادة المتشبثة والحانقة لدى الدول الاطلسية الكبرى في دمج الدول العربية ضمن تحالف عسكري مضاد للسوفيات تكفلت بالباقي . لقد كان التصريح الثلاثي في ايار ١٩٥٠ وهو النقطة الحاسمة في هذه الجهود الخرقاء ، يجزي مثل هذه جميعا في مواجهة التطلعات العربية . لم يكن الراي العام العربي ليضمر اية ضغينة ضد الاتحاد السوفياتي ولم يكن يعتبر الشيوعية خطرا ، بل كان يحذّر الدول الكبرى وانصارها داخل الارستقراطية العربية والعناصر الغريبة التي كان يراد اشراك الدول العربية معها والتي كان يخصص لها دور قيادي كالاتراك والاسرائيليين . كل ذلك يدعم على النقيض سطوة فكرتي الوحدة والاستقلال العربيين المرتبطتين بالتطلع الى التقدم الاقتصادي والاجتماعي .

ان ثورة ٢٣ تموز ١٩٥٢ المصرية هي الانتصار المهم على الصعيد العالمي للطبقات الوسطى (العربية) . ان عناصر البورجوازية المصرية التي مثلتها كانت تريد الاستقلال ونوعا من التقدم الاقتصادي والاجتماعي يشكل ضمانة له . لقد كانت تتمتع في البدء بعطف اميركا وترغب في التفاهم مع الدول الكبرى .

ولكن تشبث المتحالفين الاطلسيين في تجميد العرب في وضع دوني وضَع النار في البارود . لقد جمع حلف بغداد في بداية عام ١٩٥٥ بريطانيا العظمى وتركيا والعراق وايران والباكستان . كان ذلك استفزازا للشعور القومي العربي ، أدى الى انفجار الغضب والاشمئزاز . وقد عبر هذان الشعوران عن نفسيهما بالشكل الوحيد الممكن والمهم على الصعيد الدولي في تحول القادة المصريين . ففي نيسان عام ١٩٥٥ ذهب عبد الناصر الى باندونغ . وقد فعل تأثير شوانلاي ونهرو وتيتو فعله عليه . لقد كانت الدول الكبرى الغربية مستمرة في رفض مساعدة من لا ينضمون الى التحالف . وهكذا تقدر الاختيار ، اذ أعلن عبد الناصر في ٢٦ ايلول ١٩٥٥ أمام هتاف الجماهير المصرية المتحمسة للمرة الاولى انه أبرم معاهدة شراء اسلحة مع تشيكوسلوفاكيا .

مذ ذاك بدأ التطور يتسارع . فالايديولوجية العربية الكبرى تهيمن دون

منازع ايديولوجي جدي (باستثناء لبنان) في كل بلـدان الهـلال الخصيب (سوريا ، لبنان ، العراق ، الاردن) وفي مصر . وفي الغرب تنفذ بقوة تقريبا الى ليبيا والمغرب ، وجنوبي غربي السودان وحتى الى قسم من افريقيـا الاسلامية السوداء ، وفي الجنوب حتى الدول الاقطاعية ذات البنية القديمة التي تغطي شبه الجزيرة العربية .

لقد ارتبطت بحزمة من الافكار الاجتماعية والسياسية والخارجية التي لا يمكن الا ان تكون شعبية . اخذت عن النظرية الماركسية كما سنـرى ، تحديد العدو الرئيسي الذي تصطدم به وهو الامبريالية . كما سلمت غالبا بفكرة تطور ضروري نحو بنى ملكية اشتراكية بأشكال متنوعة ، غامضـة التصور على العموم ، على الاقل في بعض قطاعات الاقتصاد . وقد ربطت هذا الاتجاه التشريكي بمفهوم الاستقلال القومي ، على أساس ان هذا الاخير لا يكتسب الا بخلق بنية تحتية اقتصادية صلبة ، بواسطة استثمـارات قليلة الريعية تستبعد كقاعدة عامة ، تمويلا من النمـوذج الراسمالي . ان الراي العام البرجوازي الذي يلعب دورا قياديا في الحركة القومية لا يرغب اطلاقا مع ذلك في الانحياز الى بنى اجتماعية من النموذج السوفياتي . أما على الصعيد الاممي فمن الواضح الآن انه لا يمكن انتظار شيء من الـدول الغربية باستثناء الكراهية أو مساعدة شحيحة مشروطة بالانضمام الى حلف عسكري مضاد للسوفيات حيث تلعب الشعوب العربية دور المشاة وتتخلى لقاء طبق من العدس عن التصرف الحر بأرضها على الصعيد العسكري . ان التعاطف مع الاتحاد السوفياتي الذي تواجد بصورة شبه دائمة في معسكر واحد مع البلدان العربية ، ومع الصين التي تقدم مثالا مؤثرا في بناء قـوة اقتصادية وعسكرية ضخمة انطلاقا من حالة مشابهة لحالة البلدان العربية، هذا التعاطف عظيم جدا ، ويتنوع حسب الاوساط . يمكن لهذا الموقف في السياسة الخارجية أن يعبر عن نفسه «بالحياد الايجابي» وهو موقف يعتبره الاتحاد السوفياتي وديا ، يعكس التقييم الذي كان يحظى به في الفتـرة الجدانوفية . ان الجميع يستطيعون الاشتراك في هذا الموقف مع الكثير او القليل من التحفظات الذهنية .

لقد وجدت هذه الوحدوية العربية الكبرى الحياديـة ذات النزعة الاشتراكية والشعبية المدعومة من الجماهير ، في عبد الناصر ناطقا باسمها على صعيد الدولة ، وفي الدولة المصرية تجسيدا لها . ولقد كسبت الدولة السورية أيضا . أما في أماكن اخرى فقد استمالت الـراي العام أمـا

الحكومات فظلت متزمتة ازاءها وعدائية . ان الاحداث قد دعمت شعبية ناصر منذ عام ١٩٥٥ ، وقدرة الافكار التي تمثلها ، وفي النهاية انحياز الدول الى راي الجماهير .

لقد كان كل شيء يساعد على ذلك . فحملة السويس الفاشلة (اواخر تشرين اول ١٩٥٦) جعلت من عبد الناصر بطل الساعة الاكبر . ولم يكن باستطاعة تطور الثورة الجزائرية واستقلال السودان عام ١٩٥٥ وتونس ومراكش عام ١٩٥٦ ، الا أن تضاعف شعور العرب بأن التاريخ يجري في اتجاههم . لم يكن الامر يتعلق بعد الا بمعرفة اي شكل واي اتجاه ستحدث الوحدة انطلاقا منهما . ان احد أسباب انشاء الجمهورية العربية المتحدة في اول شباط ١٩٥٨ هو دون شك ، في التاريخ والظروف التي حدث فيها ، مناورة عناصر غير شيوعية كانت تخاف انحيازا شديدا الى الاتحاد السوفياتي من قبل سوريا . ولكن يبقى خارج الشك أن تلك الوحدة كانت تجيب مع ذلك على تطلع عميق لدى الجماهير . لقد كان التيار في الشهور الستة التي تبعت ذلك لا يقاوم : فقد انضمت اليمن واعلنت السعودية تعاطفها وكذلك الكثير من المغاربة ، وحدثت الحرب الاهلية في لبنان ، اخيرا وعلى وجه الخصوص ، قامت الثورة العراقية في ١٤ تموز ١٩٥٨ رامية الى الحضيض «حامي حمى الرجعية» في البلدان العربية .

٢ ـ الموقف الشيوعي

قليلا ما اهتم المنظرون الماركسيون قبل ثورة اوكتوبر ١٩١٧ بالبلدان الشرقية والبلدان المستعمرة عموما (١) . لقد كان يبدو بديهيا أن الثورة

---

١ ـ [حول موقف المنظرين الماركسيين عامة تجاه المشكلات القومية ، انظر خاصة س.ف بلوم ، عالم القوميات دراسة حول المتضمنات القومية في اعمال كارل ماركس ، نيويورك ١٩٤١ ؛ ر. رودولسكي ، فريدريك انجلز ومسالة **Geschichtslaren Volkei** هانوفر ١٩٦٤ . اوراس ب. دافيس ، القومية والاشتراكية النظريات العمالية والماركسية في القومية حتى ١٩١٧ ، نيويورك ١٩٦٧ . لقد عالجت على مستوى اضيق هذه المشكلة في مقالاتي «حول نظرية الامة الماركسية» (مسالك جديدة ، عدد ٢ ايار ١٩٥٨ ص ٢٥ـ٣٠) و«الماركسية والامة» (الانسان والمجتمع عدد ٧ كانون الثاني ـ اذار ١٩٦٨ ص ١٣١ـ١٤٩) . لتجدون (تحت عنوان الحقل القومي) ملفا عن المشكلة في عددين خاصين في مجلة الانصار (عدد ٥٩ـ٦٠ ، ايار ـ آب ١٩٧١ وعدد ٦١ ايلول تشرين الاول ١٩٧١) يحتويان عرضين قمت بهما بالذات] .

الاشتراكية سوف تنطلق من البلدان الغربية العظيمة التصنيع . كانت العلاقات بين البروليتاريا التي ستكون في السلطة في تلك البلدان والشعوب المستعمرة المفترضة باقية في الطور الاجتماعي ذاته ، تنذر بالصعوبة . ان ردود فعلها كانت معرضة لان تكون من نموذج قليل الاشتراكية جدا ، وحتى لان تهدد اوروبا المتحولة الى الاشتراكية كما كان يتوقع ماركس عام ١٨٥٨ (١) وانجلز عام ١٨٨٢ (٢) . كل شيء كان سيعود عندئذ الى تطبيق المباديء الديمقراطية . لقد فكر ماركس فقط في لحظة ما بعد أن نبهته انتفاضة تايبينغ(١٨٥١ ـ ١٨٦٤) بأن بامكان الثورة الصينية وهي ثورة ديمقراطية على الاقل ، ان تسبق الثورة الاوروبية (٣) .

لقد جاءت ثورة أوكتوبر متواكبة مع موجة حركات ثورية في الشرق، لتعدل هذا المنظور . فالى جانب الثورات الاشتراكية المتوقعة في الغرب او مكانها ، كانت تلك الحركات فقط قادرة أن تساعد الدولة السوفياتية الفتية بمقاتلتها الاعداء المشتركين . من جهة اخرى نجحت الثورة الاشتراكية في بلد قليل النمو ؛ فلماذا لا تنجح في بلدان اقل نموا ايضا ، حارقة مرحلة الثورة البورجوازية أو عبرها دون التأخر عندها ؟ ان هذه الثورة البورجوازية قد تكون في آن معا بالضرورة ثورة قومية ، وانتزاعا للاستقلال القومي ، المطلب الاول في آن معا لدى البورجوازية والجماهير

---

١ ـ رسالة الى انجلز في ٨ تشرين اول ١٩٥٨ .

٢ ـ رسالة الى كارل كاوتسكي في ١٢ ايلول ١٨٨٢ . اوردتها عن لينين الذي كان على علم بها بفضل نشر كاوتسكي لها في كراس عام ١٩٠٧ ، انظر لينين «موازنة المناقشة حول حقوق الشعوب في تقرير مصيرها» . جرى نشر ترجمة فرنسية لهذا المقال العائد الى تشرين الاول ١٩١٦ في مقال لينين ، ملاحظات نقدية حول المسالة القومية ... موسكو ، المنشورات باللغات الاجنبية ١٣٢ ـ ١٨٠ .

٣ ـ مراسلة ماركس مع ال **Nene Rheinsche Zeitung** كانون الثاني ١٨٥٠ . ثمة مقتطف من هذا النص بالفرنسية في مجموعة كارل ماركس و ف. انجلز ، نصوص حول الاستعمار ، موسكو ، المنشورات باللغات الاجنبية ١٤ــ١٥ . كذلك لينين في البرافدا في ١٨ ايار ١٩١٣ مقالا بعنوان «اوروبا المتخلفة وآسيا المتقدمة» . كله آمال حول «آسيا الفتية باجمعها» حيث «تمتد وتقوى في كل مكان حركة ديمقراطية قوية» . ولكن هنا ايضا سيحرر آسيا انتصار البروليتاريا الاوروبية .

البروليتارية للبلدان المعنية . كان الصراع من اجل الاستقلال القومي ، والنضال من اجل الثورة الاشتراكية ومساعدة ودعم حصن الاشتراكية ، الموضوعات الثلاث التي انعقدت حولها التنويعات الاستراتيجية والتكتيكية للشيوعيين خلال السنوات الاربعين الاخيرة . كان يجري تفحص مشكلة الاشكال الخاصة للنضال القومي في البلدان العربية ضمن المنظورات الخاصة في كل مرحلة استراتيجية ولم تكن لتلفت الانتباه بصورة مهمة الا في المرحلة الاخيرة التي نعيشها حاليا .

اولا ـ الثورة الوشيكة والجبهة الواحدة

ان المراحل الاولى الاستراتيجية في الموقف الشيوعي تجاه النضال القومي للبلدان العربية والبلدان المستعمرة والتابعة عموما ، يمكن أن تتسم باهتمام مزدوج : مساعدة لاتحاد السوفياتي ، ونهيئة الثورة البروليتارية.

يمكن التعبير عن الشعار المرفوع في الفترة الاولى غداة ثورة اوكتوبر مباشرة وحتى عام ١٩٢٠ كما يلي : مساعدة الثورة الروسية بالثورة القومية والبروليتارية في آن معا . كانت تلك فترة الحرب الاهلية وشيوعية الحرب في روسيا ، والصراع من اجل الاستقلال القومي في تركيا ومصر وغيرهما . كان صون يات صن يقود في الصين حركة ثورية قومية ذات نزعة اشتراكية في عز نموها . لقد كان التفاؤل عظيما . ففي المؤتمر الاول (التأسيسي) للكومنترن في ٤ آذار ١٩١٩ ، اعلن زينوفييف لابرلين :

«لدينا ثورة بروليتارية منتصرة في هذا البلد الكبير ، وثورة عظيمة على طريق النصر في بلدين (المانيا والمجر) . هل ينبغي ان نقول بعد اننا ضعفاء جدا ؟ ان شعارنا هو الجمهورية الامية للسوفياتات ولا يمكن لاحد ان يصفها بالطوباوية . اننا مقتنعون ان تلك مسألة تنطرح في المستقبل المباشر (١) .

---

١ ـ الامية الشيوعية ، ١٩١٩ـ١٩٤٣ ، وثائق اختارتها ونشرتها جين دفراس ، جزء ١ ، ١٩١٩ـ١٩٢٢ ، لندن ١٩٥٦ ص ١٦ . لقد أوضح أ. كاراكيولو منظور تلك الفترة («الثورة العالمية الوشيكة» في «الماضي والحاضر» تورينو عدد ١ كانون الثاني شباط ١٩٥٨ ص ٤٣ـ٥٠) . لقد اعلن لينين في ٨ تشرين الثاني ١٩١٨ : «لم نكن يوما بهذا القرب من الثورة البروليتارية الامية» (اعمال كاملة جزء ٢٨ ، باريس ، المنشورات الاجتماعية . وموسكو ، المنشورات باللغات الاجنبية ١٩٦١ ص ١٦٣) . بناء على تعليمات روزا لوكسمبورغ (قتلت عام ١٩١٩ في ١٥ كانون الثاني) عارض هوغو برلين .

كانت المشكلات والصعوبات تنطمس ضمن هذا المنظور . ان النداء الى شعوب الشرق الذي اطلقته اللجنة التنفيذية للاممية في تموز ١٩٢٠ داعيا اياهم الى مؤتمر باكو ، يطلب من تلك الشعوب (التي كان من بينها «فلاحو سوريا والجزيرة العربية» وفلاحو ما بين النهرين) ان تكوّن جمهورياتها السوفياتية :

«يا عمال وفلاحي ألشرق الادنى ! اذا نظمتم انفسكم ، اذا تسلحتم وتوحدتم مع جيش العمال والفلاحين الاحمر في روسيا، يمكنكم أن تجابهوا الراسماليين الانكليز والفرنسيين والاميركيين ، يمكنكم أن تتخلصوا منهم ، ستتحررون من مضطهديكم ، وتمتلكون القدرة على أن تديروا مصالحكم الخاصة بالتحالف بحرية مع جمهوريات الشغيلة في بقية انحاء العالم . عند ذلك ستكون لكم خيرات بلادكم ، وسيجري تبادل منتجات العمل بعدالة لمصلحتكم ومصالح شغيلة العالم أجمع ، وسوف يساعد بعضنا بعضا (١) .

وفي المؤتمر الذي انعقد في باكو في ايلول (٢) ، استعاد زينوفييف المصطحات الدينية (٣) داعيا الى الجهاد المقدس ضد الامبريالية الانكليزية ،

★ مندوب حزب سبارتاكوس ، التأسيس المباشر للامية الثالثة . انظر مثلا حول سياق المؤتمر ، هـ. سيتون وتسون « نموذج الثورة الشيوعية ، تحليل تاريخي ، لندن، متهون ١٩٥٣ ص ٦٨ ، برانكو لازيتش ، لينين والامية الثالثة نوشاتل لاباكونيير ١٩٥١ ص ٩٦ وخاصة ص ١٠٨ ، ومذكرات انجليكا بالابانوف ، حياتي كثورية ، نيويورك هاربر ١٩٢٨ ص ٢١٢ .

١ ـ البيان الصادر عن المؤتمر ، هامبورغ ١٩٢٠ ص ٢٧١ . ترجم النص في «الامية الثالثة» جزء ١ ص ١٩ .

٢ ـ انظر «المؤتمر الاول لشعوب الشرق» ... وقائع مختصرة بتروغراد، منشورات الامية الشيوعية ١٩٢١ . اعيد الطبع في باريس ، ف. ماسبرو ١٩٧١ .

٣ ـ هذا لم يمنع مندوبا الى الامية الشيوعية هوستاتشكو ، قدم تقريرا عن المسألة الزراعية ، من ان يهاجم في وقت آخر «رجال الدين المسلمين» ، «كطفيليين ومضطهِدين، ومنافقين يخفون خلف عمامة بيضاء والقرآن المقدس كونهم طفيليين ومضطهِدين» (المؤتمر الاول ص ١٨٥ اصدار روسي ص ١٩٢ ، سبكتور ص ٤٠) . صحيح ان خطاب هذا المندوب يمثل احد الامثلة الاولى الماركسية عن استعمال التصالحية مع الاسلام ، التي تعارض الممارسة الحالية بالمذهب الاسلامي الذي «وضع اسس شيوعية دينية ، ومنع الاستعباد [!]

مثيرا بذلك الحماس . وقد وقف المندوبون الشرقيون شاهرين السلاح ، مقسمين بخوض الصراع ضد الامبريالية (١) . لقد استعيد هذا النداء ذاته في البيان النهائي بتعابير غنائية ، موجها الى فلاحي ما بين النهرين وشبه الجزيرة العربية وفلسطين ومصر بين من وجّه اليهم :

«ماذا فعلت انكلترا لمصر حيث ينوء شعب البلاد بأكمله منذ ثمانين سنة تحت النير الثقيل للراسماليين الانكليز وهو نير اثقل واكثر تدميرا للشعب من نير الفراعنة المصريين القدامى الذين بنوا الاهرام الضخمة بعمل عبيدهم ؟ (...)

«يا شعوب الشرق ! لقد سمعتم غالبا حكامكم يدعونكم الى الجهاد المقدس ، ومشيتم تحت راية النبي الخضراء ، ولكن كل هذه الحروب المقدسة كانت مخيبة للامال ومزيفة ؛ لقد خدمت مصالح حكامكم الانانيين فحسب . اما انتم ايها الفلاحون والعمال ، بقيتم حتى بعد تلك الحروب تحت وطأة العبودية والحرمان ؛ لقد خلقتم لمصلحة غيركم خيرات الحياة ولم تتمتعوا بها ابدا بأنفسكم .

«الان ندعوكم لاول حرب مقدسة شرعية تحت الراية الحمراء للاممية الشيوعية (...)

«هبوا لـميعا هبة رجل واحد من اجل جهاد مقدس ضد الغزاة الانكليز (...)

«هبوا ايها العرب والافغانيون الضائعون في الصحاري الرملية مقطوعين

والملكية الخاصة للاراضي» ، وبالقرآن الذي يذهب الى ان «الارض لا يمكن ان تكون الا لمن يعمل فيها» (الطبعة الفرنسية ص ١٨٠ ، ١٨٥) . لقد كان يتكلم زينوفييف ايضا على «احترام الروح الدينية لدى الجماهير» بانتظار نتائج تربية طويلة (الطبعة الفرنسية ص ٤٠) كما كان التركستاني نربوتابيكوف بذاته يقيم تمييزا ضروريا ، محتجا على الممارسات المناهضة للدين والقاسية للكوادر البلشفية في تركستان في الوقت الذي كان يهاجم العلماء «وعصابات الملاّ السوداء» (ص ٨٥) . انظر كرير دتكوس ، الاصلاح والثورة لدى مسلمي الامبراطورية الروسية ، بخاري ١٨٦٧-١٩٢٤ ، باريس ا. كولن ١٩٦٦ [= دفاتر المؤسسة القومية للعلوم السياسية ، ١٤١] ص ٢٤٧ . انظر حول مسألة الدين هذه ، الملاحظة المهمة لاي. اتش. كر ، الثورة البلشفية ... ١١١ ص ٢٦٣ رقم ٣ .

١ ـ المؤتمر الاول ص ٤٦ .

عن العالم بأجمعه على يد الانكليز (...)

«هذا جهاد مقدس لتحرير شعوب الشرق كي لا تعود الانسانية مقسومة الى مضطهِدين ومضطهَدين ، من اجل المساواة الكاملة بين كل الشعوب والقبائل ، مهما تكن لغاتهم ، ومهما يكن لون جلدهم ومهما تكن دياناتهم (١) (...)

وما كان هذا النداء ليؤتي الا بالقليل من النتائج المباشرة (٢) . ولقد

---

١ - جرت المصادقة على البيانات النهائية من قبل المؤتمر بناء على الثقة دون ان تقدم اليه . وقد نشرتها مجلة (الاممية الثالثة الشيوعية) في بتروغراد عام ١٩٢٠ (السنة الثانية ، عدد ١٥ ، ٢٠ كانون الاول ١٩٢٠ - المجموعة ٣١٤١-٣١٥٠ بالنسبة للذلك الذي وجه الى شعوب الشرق ؛ ان المرجع الذي اعطاه كار.١١١ . ص ٢٦٧ عدد ١ هو خاطىء) . ولقد اعتمدت على ترجمة بالانكليزية لاي سبكتور (الاتحاد السوفياتي والعالم الاسلامي ... ص ١٨٢-١٨٨) .

٢ - صدى خيبة الامل لدى شاهد عيان للمؤتمر هو أ. روسمر ، عضو الشرف (عن فرنسا) في البرزيديوم والموقع على النداء النهائي ؛ موسكو ايام لينين ، باريس . ب. هوراي ١٩٥٣ . ص١٢٨ [على كل حال كان معظم القادة البلاشفة في البدء متشككين حول قيمة المؤتمر ، باستثناء زينوفييف صاحب فكرته ، والذي كان غروره يراهن على نجاح ذلك المنبر الذي يضعه في المقدمة . لقد رفض ن. روي المساهمة فيما سماه «سيرك زينوفييف». كان ليقبل بملاءمة لقاء شرقي كبير جماهيري في باكو ، ولكنه لم يكن يرى القيمة العملية «للمؤتمر» . كان رادك متحمسا جدا ، ولكن لاسباب غير سياسية كثيرا . لقد اجتهد في اقناع روي ساخرا من «صرامته المبكرة» . «كان ممكنا جدا الا يصل المؤتمر الى نتيجة دائمة ، ولكن لماذا التراجع عن تسلية يؤديها مشهد مثير يمكن التاكد من كونه سيؤدي الى ليالي أرق لوزير خارجية بريطانيا آنئذ ؛ اللورد كورزون» (م.ن. روي ، مذكرات ، بومباي ، تحالف الناشرين الخاصين ، ١٩٦٤ ص ٣٩١)] . لم تجر معالجة مسائل عامة جدا هنا بالنسبة للموضوع الخاص لهذا المقال . الموضوعات التي قدمها الى المؤتمر الثاني للكومنترن (تموز - آب ١٩٢٠) مندوب الهند المذكور آنفا مانا بندرا نات روي والتي جرى تبنيها شكلا (الى جانب موضوعات لينين) حول الدور الرئيسي الذي ينبغي ان يكون للثورة البروليتارية في المستعمرات وضد الاولوية المعطاة لاوروبا ، ومناقشتها مع لينين ، وتفصيل الافكار بالاتجاه ذاته من قبل التتري سلطان غالييف . يمكن العودة الى «الاممية الشيوعية» ، ٥١ . ص ١٣٩ ، ٢٦٦ ، ٢٨٢ ، روسمر ، موسكو ... ص ١٠٦ خاصة =

كانت رومانسية المضمون والجهل الظاهر بشروط المعركة الحقيقية في الشرق (١) ، وراء ذلك الى حد ما .

كذلك الامر بالنسبة الى هذا الاستخدام «البارع» بشكل ساذج لمفهوم الجهاد المقدس الذي تأكد بطلانه في الحرب العالمية . ان النداءات الى الجهاد المقدس التي اطلقت أثناء الحرب العالمية الاولى من قبل كل من المعسكرين المتصارعين لم تلق اصداء فعلية في العالم الاسلامي الا حيث كانت تتلاقى على امكانات نضال قومي . ولكن على الاخص ، لم تكن شروط ثورة اشتراكية موضوعية متوفرة ، هناك كما في أمكنة أخرى . لم يستفد تقدم الاشتراكية في البلدان العربية كثيرا من تلك المرحلة . لقد كانت باكو تتوجه خاصة الى الفرس والاتراك . كان ثمة ثلاثة عرب فقط من بين ١٨٩١ مندوبا . ولم يوقع أحد منهم البيان النهائي . لم تتأسس أحزاب شيوعية او منظمات متعاطفة الا في الحلقات الاجنبية في البلدان العربية ، في مصر وفلسطين . ولم تجذب الا القليل من الاتباع ، وكانت مقطوعة عن واقع تلك البلاد وانتهت دون ان تثير اهتماما كبيرا (٢) . على كل حال لم يكن الفشل

إكس ، جي. أودن ، ور. ث نورث ، روسيا السوفياتية والشرق ١٩٢٠–١٩٢٧ ، «بحث وثائقي» ستانفورد ١٩٥٧ ، و أ بنيغسن «سلطان غالييف ، الاتحاد السوفياتي والثورة في المستعمرات» . انظر أعلاه ص ٣٧٥ [انظر الان خاصة هـ. كارير دنكوس وس. شرام ، الماركسية وآسيا ، ص ٤٠–٤٨ ، ١٩٥–٢٢٢ (مع الاستخدام النقدي للوثائق الاصلية المقارنة في ترجماتها المختلفة) . انه لمفيد جدا قراءة الصفحات المخصصة للمؤتمر الثاني من قبل روي ذاته في مؤتمراته المثيرة (ص ٣٧٨–٣٨٤) ، التي تسمح بوضع النقاش في سياقه الحي. انظر ايضا المراجع المعطاة اعلاه] .

١ – أقر بذلك زينوفييف بعد خمسة عشر شهرا في مؤتمر شغيلة الشرق الاقصى (كانون الثاني ١٩٢٢) الذي كان معدا بشكل افضل بكثير ومنظما . انظر سبكتور ص ٤٢ . إكس جي اودن ور. ش نورث ، روسيا السوفياتية والشرق ١٩٢٠–١٩٢٧ ، ... ص ١٤٧ [انظر ايضا آي. إس وايتنغ، السياسات السوفياتية في الصين ١٩١٧–١٩٢٤ نيويورك ١٩٥٤ ص ٧٧–٨٦ ، مقتطف من خطاب زينوفييف في هـ كايمر دنكوس وس. شرام ، الماركسية وآسيا ص ٢٩٤ ، ٢٩٩ ...]

٢ – تجدون بعض التفاصيل في كتاب و.و. لاكور الشيوعية والقومية في الشرق الاوسط ١٩٥٦ ص ٢٣ ، ٧٣ .

وقفا على الشرق فحسب؛ ففي كل مكان كانت الموجة الثورية تتعرض للجزر، وهزيمة الحركات خارج روسيا ، واستقرار النظام الرأسمالي . ان الصين فقط كانت توحي بالآمال . وفي نهاية سنة ١٩٢١ شهدنا ظهور استراتيجية جديدة . فلقد بدأت روسيا السوفياتية مهمات اعادة البناء بوضع السياسة الاقتصادية الجديدة موضع التنفيذ وهي السياسة المعروفة باسم نيب . وفي البلدان الاخرى كان مؤتمر الاممية الثالث (٢٢ حزيران — ١٢ تموز ١٩٢١) يضع تكتيك الجبهة الواحدة كمهمة راهنة . لم يعد الامر المطروح في اوروبا وفي اميركا هو امر الإستيلاء على السلطة ولكن اكتساب اكثرية الطبقة العاملة على اساس برنامج مطالب من أجل الخبز والسلام .

انه العصر الذي نوقشت فيه بحرارة مشكلات الثورة القومية والبورجوازية في الشرق ، وخاصة الصين . يمكن صياغة شعار تلك الفترة بالنسبة للبلدان المستعمَرة كما يلي : مساعدة الاتحاد السوفياتي بالنضال من اجل الاستقلال القومي ومن أجل الثورة البورجوازية في الوقت ذاته الذي تُعد فيه الثورة البروليتارية . لقد حدد ستالين في تلك الفترة ، مع بوخارين وضد تروتسكي وجزئيا ضد زينوفييف وكامينيف ، تكتيك المرحلة (١) . انه يستتبع على الاقل بالنسبة للبلدان التي لم تتطور فيها البروليتاريا كثيرا ، (كما هي الحال في الهند) المرور بمرحلة جبهة قومية موحدة ضد الامبريالية . ثم تأتي بالنسبة للبلدان الاكثر تقدما بين تلك التي جرى الحديث عنها ، مرحلة تكتل العمال مع البرجوازية الصغيرة ضد البرجوازية الكبرى التي تتخذ موقف المصالحة مع الامبريالية . كان ينبغي أيضا أن تضم هذه الجبهة الفلاحين والمثقفين (كتلة الطبقات الاربع) . ينبغي على الحزب الشيوعي عند الاقتضاء في تلك المرحلة أن يدخل دون الذوبان في حزب قومي وديمقراطي كبير من نموذج الكيومنتانغ ؛ ينبغي أن «يفضح فيه الطابع الهجين وروح انعدام المنطق لدى البورجوازية القومية ، والنضال بحزم ضد الامبريالية» . ولكن لا يمكث ، الا في البلدان حيث البروليتاريا أكبر عددا (كالهند) وحيث نجحت البورجوازية في التفاهم في

---

١ ـ ستالين ، الماركسية والمسألة القومية والاستعمارية ، باريس ، منشورات اجتماعية ، ١٩٤٩ ص ١٧٨ـ١٨٧ ... بوخارين ، مشكلات الثورة الصينية ـ دويتشر ، ستالين ـ دلكوس وشرام ، الماركسية وآسيا ...

الاساس مع الامبريالية ، ان نقطع بوضوح مع هذه ، ونخلق كتلة مضادة للامبريللية ثورية حيث السيطرة للبروليتاريا ، ورفع شعار استقلال الحزب الشيوعي (١) .

هذا أيضا لا يعدو كونه شعارا غير قابل للتحقيق بالضرورة . ان الانتقال الى الاشتراكية دُفع الى وقت لاحق غير محدد . أما بالنسبة للحاضر ، فان ستالين وبوخارين يفضحان كانحراف يساري نزعة «حرق المرحلة الديمقراطية الثورية للحركة للوصول مباشرة الى مهام ديكتاتورية البروليتاريا والسلطة السوفياتية (٢) » .

ينبغي ان يساعد الشيوعيون الحركات القومية ، حتى تلك الاكثر عداء للشيوعية ، وذلك في المرحلتين الاولى والثانية ، وهاتان المرحلتان قد تستمران طويلا جدا . هكذا الامر بالنسبة للحركة الكمالية في تركيا (٣) . وكذلك بالنسبة لتشانغ كاي شك ، حتى بعد ردته المشهودة في آذار ١٩٢٧ والمجزرة القاسية التي اعدها الشيوعيين بعد ذلك . كتب بوخارين بعد ذلك بقليل : «انها لغلطة أن نسلّم علم الكيومنتانغ لزمرة تشانغ كاي شك [...] . لذا فالآن ايضا ، وخاصة الان ، من العبث اتباع تكتيك الخروج من الكيومنتانغ» . ينبغي حتى تجنيد اعضاء للكيومنتانغ (٤) .

ان هذا يعود بالتأكيد الى كون طريق التاريخ تمر بتشانغ الجلاد ، ولكن ايضا الى اعتبارات استراتيجية عالمية . هذا ما يوضحه ستالين بقوله : «هل كنا مصيبين في تقديم مساعدة لكانتون في الصين ، ولنقل لانقرة في تركيا ، حين كانت كانتون وانقرة تشنان النضال ضد الامبريالية ؟» نعم ، كنا على صواب وكنا نسير على خطى لينين لان نضال كانتون وانقرة كان يبعثر قوى الامبريالية ويضعفها وينزع تيجانها ، مما يتيح مجالات النمو لمركز الثورة العالمية ، اي نمو الاتحاد السوفياتي (٥) .

---

١ ــ ستالين ، المرجع ذاته ، ص ٢٠٥ــ٢٠٦ .

٢ ــ ستالين ، المرجع ذاته ص ٢٣٥ (نص من اول آب ١٩٢٧) [انظر مقتطفات من هذا النص في دنكوس وشرام ص ٣٢٠ــ٣٢٢] .

٣ ــ انظر كتاب دنكوس وشرام المذكور اعلاه .

٤ ــ بوخارين ، مشكلات ... ص ٥٩ــ٦٠ .

٥ ــ ستالين ، المرجع ذاته ص ٢٢٨ (نص من اول آب ١٩٢٧) .

لقد كان ينظّر عام ١٩٢٤ هذا الموقف بسطور لا ظلال فيها سوف يكون لها دور مميز : «ان الطابع الثوري للحركة القومية لا يستتبع بالضرورة وجود عناصر بروليتارية في الحركة ، وبرنامج ثوري او جمهوري للحركة ، وقاعدة ديمقراطية للحركة . ان نضال امير الافغان من اجل استقلال افغانستان هو موضوعيا نضال ثوري رغم الدورة الملكية لمفاهيم الامير ، لانه يُضعف الامبريالية ويفككها ويهدمها ... أن نضال التجار والمثقفين البورجوازيين المصريين هو نضال ثوري موضوعيا رغم الاصل والصفة البورجوازية لقادة الحركة الوطنية المصرية ، وان يكن هؤلاء ضد الاشتراكية ... (١) » .

اما في العالم العربي ، فلقد دعم الحزب الشيوعي الفرنسي بشجاعة، بناء على التوجيهات العامة ، متمردي الريف عامي ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥ ، وسوريا عامي ١٩٢٥ ـ ١٩٢٦ . لقد كان الامر يتعلق بحركات قومية مناوئة للامبريالية الفرنسية . ولا يهم كثيرا مذذاك طبيعة بنيتها وحوافزها الداخلية التي كان الحزب الشيوعي الفرنسي على كل حال جاهلا بها بقدر ما كانت كذلك الاحزاب الفرنسية الاخرى . من جهة اخرى ، بما ان هدف استراتيجية الجبهة الواحدة كان كسب الجماهير وليس القيادات ، وتجاوز هذه الاخيرة من قبل اتباعها المفترضين وهميا مكتسَبين للمطالب التي اطلقها الشيوعيون حول الخبز والسلم ، فلم يكن ثمة خوف من التصدي على هذا الصعيد للقادة الاشتراكيين . لقد عرف هؤلاء كيف يستخدمون لمصارعة هذا التكتيك ، ليس فقط الوطنية التي كانت تسيطر على الرأي العام أو ربما بشكل ضمني ، الدعوة للمصالح الكلية للشعب المستعمِر ، ولكن التحجج ايضا بالطابع القومي الصرف ، وحتى الرجعي ، لحركة التمرد . لقد كتب آنذاك الامين العام للحزب الشيوعي الفرنسي بيير سيمار : «هكذا فان الكثيرين ممن يتمنون هزيمة الامبريالية الفرنسية يخافون ايضا انتصار عبد الكريم الذي يتهمونه بأنه زعيم رجعي وديكتاتور عنيف . انهم لا يفهمون بعد أن المرحلة الاولى باتجاه تحرير الشعوب المستعمَرة وشبه المستعمرة هي انتصار حركة ذات طابع قومي» .

هذه النضالات للحزب الشيوعي الفرنسي ، الامين بحزم للتوجه الاممي ، غير المنفصل آنذاك عن الايديولوجية الشيوعية ، كانت تساعد

---

١ ـ ستالين ، المرجع ذاته ص ١٨٢ (نص من نيسان ١٩٢٤) .

حركات التمرد الاقليمية اصلا الى حد بعيد ، ولكن التي اتجهت بسرعة ، على الاقل على صعيد القادة ، نحو الايديولوجية القومية العربية . ولكن مهما تقل الدعاية القومية المعادية للشيوعية ، فقد صفت المسافة والصعوبات العملية تقريبا اي تلاحم عملي بين الشيوعيين الفرنسيين والمتمردين الذين عرفوا مع ذلك كيف يستعملون أدبيات الاوائل لغايات الدعاية (١) .

اننا لا نملك اطلاقا اية وثائق حول الطريقة التي طبّق على اساسها الخط العام من قبل الاحزاب الشيوعية الموجودة في بلدان الشرق العربي. ان المجموعات الشيوعية الصغيرة المتكونة في مصر وفلسطين حاولت كلما استطاعت ان تتبع التوجيهات المعطاة ؛ وفي مصر كما في تركيا لم يعترف المعسكر «البورجوازي الثوري» بأي منة للشيوعيين «لدعمهم» ولم يلقوا الا القليل من التأييد الجماهيري . اما في فلسطين فكانت الحركة الشيوعية محصورة بمجموعات يهودية صغيرة كان موقفها المضاد للصهيونية في وسط صهيوني ، او على الاقل «متصهين» تحديدا ؛ يجعلها بالضرورة عاجزة . وفي أمكنة اخرى كان ثمة اهمية أقل ايضا . لم تكن هذه الحلقات الصغيرة

---

١ ــ انظر حول موقف الحزب الشيوعي الفرنسي خاصة افيرا ، تاريخ الحزب الشيوعي الفرنسي ، باريس ، مكتب المنشورات ١٩٣١ ، ص ١٤٦ــ١٥٠ ؛ ج وكتر ، تاريخ ح.ش.ف. باريس ، ايميري سوموجي ١٩٤٨ ص ١٥١ــ١٦١ ؛ تاريخ ح.ش.ف ، جزء اول باريس ، فيريداد (١٩٦٠) ص ١١٠ــ١١٥ ؛ ج فوفيه ، تاريخ ح.ش.ف.١. باريس الفايارد ١٩٦٤ . ص ٦٢ ــ ٦٦ . تاريخ ح.ش.ف ، موجز ، باريس ، المنشورات الاجتماعية ١٩٦٤ ، ص ١٥٨ــ١٧٠ . يمكن اليوم استخدام مجموعة النصوص المهمة والسهلة ، المقدمة ضمن منظورة تروتسكي من قبل جاكوب مونيتا ، سياسة ح.ش.ف حول المسألة الاستعمارية ١٩٢٠ــ١٩٦٣ ، باريس، ماسبيرو ١٩٧١ . ان مقال محفوظ كداش «المسألة الوطنية الجزائرية والحزب الشيوعي بين ١٩١٩ و١٩٣٩» (مجلة التاريخ والحضارة في المغرب ، كلية الآداب في الجزائر عدد ٢ كانون الثاني ١٩٦٧ ص ٩٥ــ١٠٤) ثمين خاصة بسبب النصوص التي ينقلها من صحيفة الحزب الشيوعي في الجزائر ، الصراع الاجتماعي . انظر ايضا للمذكور كتابه ، الحياة السياسية في الجزائر ، الجزائر ، سنيد ، ١٩٧٠ . بصدد القرار المشهور للفرع الشيوعي في سيدي بلعباس الذي أثار حنق الكومنترن ، ثمة مقتطفات من رسالة تنقل الى الح.الش.الف مفاهيم هذا الفرع في كتاب دتكوس وشرام ، الماركسية وآسيا ص ٢٦٨ــ ٢٧١ ......

جميعا قادرة على ان تنكب على دراسات نظرية حول المسألة القومية .

بيد ان هناك ثمة شيئا اكيدا . ان توجيهات موسكو لم تكن (نظريا) تخفت الصراع الطبقي ، رغم ضبطها ضمن اعتبارات استراتيجية عالمية ، ورغم دعوتها الى دعم غير مشروط للعناصر «الثورية موضوعيـــــا» . ان الموضوعات حول المسألة الشرقية ، التي تبناها المؤتمر الرابع للكومنترن (نوفمبر ١٩٢٢) ، في مطلع الفترة التي نحن بصددها ، عرضت الامـــر بالشكل التالي :

«انه لمن سوء الطالع ايضا محاولة الوقوف على الحياد من النضال لاجل المصالح اليومية الاكثر الحاحا للطبقة العاملة باسم «الوحدة الوطنيـــــة» و«السلم المدني» مع الديمقراطيين البورجوازيين . ان لدى الاحــــزاب العمالية الشيوعية في البلدان المستعمَرة وشبه المستعمرة مهمة مزدوجة ، فهي تناضل من اجل الحل الاكثر جذرية لمهام ثورة ديمقراطية بورجوازية تهدف الى انتزاع الاستقلال السياسي ؛ وهي من جهة اخرى تنظم الجماهير الفلاحية والعمالية بهدف النضال من اجل مصالحها الخاصة الطبقية ، وبذلك تستغل كـــل التناقضات في المعسكر القومي الديمقراطـــي البورجوازي » (١) .

هذا ما فهمته بالضبط التجمعات الشيوعيـــة الصغيرة في الشرق الادنى ، مهما تكن درجة ضعفها . ومهما تكن خطورة الاستراتيجيــــة البوخارينية الستالينية ، فان الهدف الاشتراكي والنضال البروليتاري لم توضع على الرف . لقد كان ذلك مستحيلا على كل حال في فترة قريبة الى ذلك الحد من ثورة اوكتوبر ، حين كان اسم «شيوعي» بالذات يشـــير خصوصا مفاهيم نضال اجتماعي .

٢ ـ الثورة البروليتارية والاخلاص للاتحاد السوفياتي .

لقد كان للكارثة الصينية نتائج ذات اهمية كبرى ، استخلص ستالين منها الدروس ، متأخرا قليلا [كما فعل بالنسبة لاحداث اوروبية كان يبدو

---

١ ـ موضوعات وقرارات المؤتمرات الاربع للاممية الشيوعية ، همبورغ ١٩٢٣ ص ٤٧ـ ٤٨ ، باريس ، مكتبة العمل ١٩٣٤ ، باريس ، ماسبيرو ١٩٦٩ ص ١٧٦ .

انها تسير في الاتجاه ذاته] . لقد كان ذلك الفشل النهائي لاستراتيجية الجبهة الواحدة . كان الاتحاد السوفياتي على عتبة الانطواء على ذاته . فبعد ان ضرب ستالين اليساريين ، استعاد السياسة التي نادوا بها ، وأبعد كذلك بوخارين واليمينيين . كان في تقدير ستالين ان استقرار الراسمالية انتهى ؛ ان فترة التعايش السلمي كانت ستترك المجال لهجمات جديدة ضد الاتحاد السوفياتي ، الذي كان سينهي السياسة الاقتصادية الجديدة ويبدأ ببناء الاشتراكية ويتصنع وينجمعن الزراعة . وقد انحصر دور الجبهة الواحدة في المؤتمر السادس للكومنترن في آب ١٩٢٨ ب «وسيلة لنزع الاقنعة عن القادة الاصلاحيين وعزلهم» في الفترات التي كان فيها الدفع الثوري غائبا (١) . وأخذ في هذا المؤتمر بتكتيك «طبقة ضد طبقة» ، الذي يضع الاحزاب الاشتراكية في عداد الاعداء الألداء على المستوى ذاته «كأشقائها التوائم» ، «الحركات الفاشية» (٢) . لقد كتب موريس توريز في فرنسا : «ان الحزب الشيوعي قد قطع علاقاته بالايديولوجية البورجوازية الصغيرة حول «النظام الجمهوري» و«الحزب الاكثر تقدما» كي يضع في المقدمة التناقض العظيم بين البروليتاريا والبرجوازية : طبقة ضد طبقة» (٣) . كما يشير البرنامج الذي تبناه مؤتمر الكومنترن الى ان : «واجب البروليتاريا الاممية هو في الرد على العدوان وعلى حرب الدول الامبريالية ضد الاتحاد السوفياتي بالاعمال الجماهيرية الاكثر جرأة وحزما وبالنضال من اجل قلب الحكومات الامبريالية بشعارات ديكتاتورية البروليتاريا والتحالف مع الاتحاد السوفياتي (٤) .

كلنا يعرف النتائج الكارثية لهذه الاستراتيجية في اوروبا . ان الحزب الشيوعي كان يرفض فعليا باسم الطبقة العاملة كل التحالفات ، ويمتنع عن وضع اي برنامج وسيط ويدعي انه يقود مباشرة وسريعا الثورة . ان الجماهير كانت تفهم جيدا كل ما في ذلك . الموقف من انعدام كلي للواقعية.

---

١ ـ برنامج الاممية الشيوعية ... [١٩٢٨] الطبعة الثانية ، باريس ١٩٣٥ مكتب المنشورات ص ٧٦ .

٢ ـ انظر موريس توريز «آفاق الفاشية» (الاومانيتيه ٦ نوفمبر ١٩٣٠) .

٣ ـ لومانيته ، ٧ نيسان ١٩٢٨ .

٤ ـ برنامج ... ص ٦١ .

كانت تمتنع في فرنسا عن الاعتقاد بأن «بلوم» هو عدوها الرئيسي (١) . وحيث دفعها يأسها الى التسليم تقريبا بصحة هذا الراي ، في المانيا مثلا، كانت النتيجة مجيء هتلر الى السلطة . ولكن التكتيك ذاته ، مطبقا بالجرأة ذاتها في العالم المستعمَر او شبهالمستعمَر، كان سيؤدي الى نتائج مختلفة جدا . ان خلق نوى شيوعية صغيرة جدا ولكن صلبة نسبيا في البلدان العربية يعود الى تلك الفترة . لم يكن ثمة اشتراكيون في الشرق . وبالكاد لفتت الاحزاب الشيوعية اليها الانظار . ولكن التكتيك الجديد كان يسمح لها بتكوين مذهب خاص ، وموقف خاص من القومية ، تأخذ بالحسبان في آن معا التطلعات الى الاستقلال القومي وحالة الطبقات المتصارعة . اننا الان امام قومية ماركسية او بروليتارية . لم يكن ممكنا ان يؤدي الامر «الى انتصار» ما بل كان بامكانه ان يعد الجماهير المعذبة لوعي مصالحها الخاصة المتعارضة في جزء كبير منها مع مصالح البورجوازيين او «الاقطاعيين» الذين كانوا يقودون النضال القومي . كل هذا رغم عصبويتها التي كانت تقود في الغرب الجماهير المتجهة نحو الاشتراكية الى التقوقع فالهزيمة ، بما انه كان يطرح عليها (بوعي دون ريب) مهمات أسطورية وغير قابلة للتحقيق . ان التكتيك المذكور في الشرق العربي حيث العمل الثوري للانتقال الى الاشتراكية ، كان على كل حال ، وذلك معروف من الجميع ، مؤجلا الى مستقبل بعيد ، كان ينحصر بالضرورة بمهمة ممكنة وعظيمة الاهمية على المدى البعيد وهي تفتح ونمو الوعي الطبقي . ليس هذا صدفة دون شك أن بدأت الحركة الماركسية في الهند في تلك الفترة تكتسب بعض

---

١ ـ انه لمثقف ان نقرأ الصفحات التي كتبها افيرا في نهاية عام ١٩٣٠ وحيث يحاول ان يدافع عن التكتيك المذكور في كتابه تاريخ ح.ش.ف ، باريس ، مكتب المنشورات ، ١٩٣١ ، ص ٢١٤ (وهو مؤلف سحب من التداول فيما بعد) . رغم «نجاحات لا جدل حولها» ليس وضع الحركة الشيوعية في فرنسا مرضيا رغم حالة موضوعية ملائمة» و«لكن مسؤولية الحالة السيئة [...] لا تقع على سياسة التصحيح ، على الخط العام للحزب» (ص ٢٥٤ـ ٢٥٥) . ان التقريظ وجد دائما حججا ممتازة لمقاومة الواقع . نجد مع ذلك اشارات دقيقة الى مقاومة هذا «الخط الصحيح» . انظر تفاصيل في كتاب جيرار ولتر ، تاريخ ح.ش.ف ، باريس ، ايمري سوموني ١٩٤٨ ص ١٨٤ . جاك فوفيه ، تاريخ ح.ش.ف. باريس آفايار ١٩٦٤ ...

الاهمية ، وان مرت في الصين بتطورات حاسمة (١) .
كان برنامج الاممية على كل حال يعتبر ان الانتقال الى الاشتراكية في البلدان المستعمَرة لم يكن ممكنا «الا بسلسلة من المراحل الاعدادية ، بفترة كاملة من التحولات في الثورة البورجوازيـــة الديمقراطية الى ثـــورة اشتراكية» . لقد كان مطروحا مهام انتقالية على الاحزاب الشيوعية في تلك البلدان ، التي هي جميعا على كل حال (كما الامر مع «منظمة جيش ثوري عمالي وفلاحي» !) خارج متناول الاحزابالشيوعية الصغيرة الجنينية في البلدان العربية . لقد كان لتلك البلدان دور ثانوي كقوة مساندة فـــي النضال العالمي ضد الرأسمالية . كان يجري مقارنتها «بريف عالمـــــي» بمواجهة «المدينة العالمية» التي كانت تشكلها البلدان المصنعة . «ان تحقيق تحالف اخوي وقتالي مع الجماهير الكادحة في المستعمرات هو اذاً احد الاهداف الرئيسية للبروليتاريا الصناعية ، في العالم ، التـــي تمارس الهيمنة والقيادة في النضال ضد الامبريالية» (٢) .
هذا التحالف يقتصر على الجماهير الكادحة في المستعمرات وعليها وحدها . فلقد فضح البرجوازيون القوميون ، «الثوريين موضوعيا» في الفترة السابقة كممثلي اصلاحية قومية مناهضة للثورة . هكذا كانت الحال مع حزب الوفد في مصر . يعلن برنامج العمل للحزب الشيوعي المصري في عام ١٩٣١ :
«ان الوفد هو حزب الاصلاحية ــ القومية المضادة ــ للثورة والذي يمثل البورجوازيين والملاكين العقاريين ، انه يجمع بين الراسماليين الاغنياء والمحامين والمضاربين والملاكين العقاريين الليبراليين الذين يناصرون ، خوفا من ثورة شعبية ، مساومة مع مضطهِدي مصر ويتوقعون الحصول بالمقابل على تعويض صغير . انه الحزب الذي يضلل الشعب ، انه حزب الخيانة الوطنية [...] ان الوفد لا يعارض فقط اي نضال حقيقي لاستقلال مصر وقلب الملكية ومصادرة اموال الملاك العقاريين ومن اجل يوم العمل لثماني ساعات ، بل يحاول ايضا ان يقود حركة الجماهير كي يضعف ويسحق هذه الحركة ويخونها ويبيعها . ان كل تاريخ الوفد منذ سنة ١٩١٩ هـــو

١ ــ نسيت اندونيسيا حيث كان نمو الشيوعية سابقا .
٢ ــ برنامج ... ص ٥٢ــ٥٤ .

يسمح باتفاقات مؤقتة خاصة معها من أجل العمل النضالـــي ، شرط ان يستمر نقد ترددها وعدم ثباتها ، بحيث يحفظ هكذا استقلال كامل ، على الصعيد الايديولوجي والتنظيمي للحركة الشيوعية(١) .

ينبغي ان تقود الجبهة هذا النضال ضد كل المستغلين ، أكانـــوا امبرياليين او من السكان الاصليين . «ان النضال في سوريا وفلسطين ومصر من اجل الاستقلال الوطني والوحدة القومية للشعوب العربية على قاعدة السيادة الشعبية يختلط حتما بالنضال من اجل ثورة زراعيـــة فلاحية موجهة ضد الغاصبين الامبرياليين وعملائهم الصهاينة في فلسطين وفي آن معا ضد الملاكين العقاريين الاقطاعيين المحليين» (٢) . لقد حدد قرار تبناه مؤتمر الحزب الشيوعي الفلسطيني الصغير عام ١٩٣١ ما يلي : «يقدر الحزب الشيوعي ان الحل الوحيد للمسألة الزراعية يكمن في نضال ثوري تمردي للشريحة الاساسية من الجماهير الفلاحية تحت قيادة الطبقة العاملة التي يقودها حزبها الشيوعي ضد الامبرياليين والصهاينة والملاكين العقاريين العرب (٣) » .

ان ما ينبغي التشديد عليه هو انه في تلك الفترة حددت الاحزاب الشيوعية الصغيرة في البلدان العربية المشرقية بشكل واضح موضوعة حول وحدة الامة العربية (التي كانت غائبة او شديدة الاهتزاز آنذاك لدى القوميين) . يؤخذ على الاصلاحية ــ القومية كونها لا «تتخطى الحـــدود السياسية التي أرستها الامبريالية والتي تقسم الشعوب العربية بشكـل مصطنع» . «ان واجب الشيوعيين قيادة النضال من أجل الاستقـــلال القومي والوحدة القومية ليس فقط داخل الحدود الضيقة لبعض الدول العربية التي خلقتها الامبريالية بشكل مصطنع ومصالح السلالات الملكية ولكن على صعيد عربي اكبر من اجل توحيد الشرق كله قوميا . ينبغي ان تجد الحركة الثورية المناهضة للامبريالية قوتها بتخطي هذه الحـــدود المفتعلة ، وأن تبلغ مدى ثوريا حقا وتصبح مركز جذب أوسع الجماهير» . «تشعر الجماهير الشعبية العربية انه ينبغي لكي تتخلص من نير الامبريالية

---

١ ــ الوثيقة ذاتها في المرجع ذاته ص ١٦٧ــ١٦٨ سيكتور ص ٩٦ــ٩٧ .
٢ ــ المرجع ذاته ص ١٦٢ سيكتور ص ٩٢ .
٣ ــ المرجع ذاته ص ١٩٥ سيكتور ص ١١٦ .

ان توحد قواها على اساس اللغة المشتركة والشروط التاريخية ووجود عدو مشترك . ان انصارها في النضال الثوري ضد الامبريالية وهدف النضال يشيران الى ان لدى الشعوب العربية كل الشروط المطلوبة كي تتخلص من النير الامبريالي وتبلغ الاستقلال السياسي القومي وتخلق عددا من الدول العربية التي يمكنها اذا ارادت فيما بعد ان تتوحد على اساس المبادىء الفدرالية» (١) . لقد كان ثمة تصور لاصدار صحيفة مشتركة لمصر وسوريا وفلسطين والعراق (٢) .

انه لمفيد بالنسبة لنا ان نشير عرَضا الى انه كان متوقعا امتداد الحركة الى المغرب العربي . كان شيوعيوا تلك البلدان يهاجمون «الانتهازية اليمينية التي تستسلم امام الدول الكبرى والبورجوازية القومية فيما يخص المسألة القومية» والتي تعتبر «احد العوائق الرئيسية في وجه نمو الحركة الشيوعية في البلدان العربية [...] أن التنظيمات الشيوعية في تونس والجزائر تضعف نظرا لان الشيوعيين عجزوا عن ان يقدموا للجماهير مسألة النضال ضد الامبريالية الفرنسية . ان الاحزاب الشيوعية لن تستطيع ان تنمو في البلدان العربية ما لم تتجاوز الانتهازية وخاصة الانتهازية اليمينية المغالية بصدد المسألة القومية العربية». ينبغي بالتالي«اتخاذ تدابير مستعجلة لتنظيم وتوحيد الشيوعيين في الجزائر وتونس ومراكش ، وفي المستقبل فصل منظمة كل هذه البلدان عن الحزب الشيوعي الفرنسي وتحويلها الى وحدات مستقلة (٣)» . يمكن التأمل لحظة في ما كان يمكن ان يحدث لو

---

١ - قرار مؤتمر حزبي سوريا وفلسطين الشيوعيين ١٩٣١ : الوثيقة البرنامجية ص ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ .

٢ - المرجع ذاته ص ١٦٩ سبكتور ص ٩٨ .

٣ - المرجع ذاته : الوثيقة البرنامجية ص ١٦٨ ، ١٦٩ سبكتور ص ٩٧-٩٨ . لقد طرح موريس توريز في السنة اللاحقة في اذار ١٩٣٢ على الح.الش.الف مهمة خلق حزب شيوعي جزائري (مؤلفات ، رقم ٢ جزء ٣ باريس ، منشورات اجتماعية ، ١٩٥١ ص ١٧٠) [ان شعار تعريب فروع ح.ش.ف الجزائرية يظهر في التاريخ ذاته في مقال في «دفاتر البلشفية» (اول اذار ١٩٣٢ ص ٣٢٤-٣٢٩) ، اورده ج. مونيتا في كتابه ، ح.ش.ف والمسألة الاستعمارية ص ٨٤-٨٦ (انظر ص ٤٧ والنصوص اللاحقة ص ٨٧) . ينبغي الاشارة الى انه بدءا من البورجوازيين الاصليين الذين كانوا آنذاك اصلاحيين ، دينيين ، وكانوا غالبا

تاريخ صراعه ضد العمال والفلاحين الثوريين والشغيلة عامة (١) . ولا يختلف الامر عن ذلك في كل البلدان العربية بل يؤكد العكس القرار الذي تبناه في السنة ذاتها الحزبان الشيوعيان في فلسطين وسوريا : «ان موقع حزب الكتلة الوطنية في سوريا يتحدد بكونه يلعب لعبة المعارضة في حين يرفض اطلاقا المساهمة في اي نشاط ثوري وفي اي نضال حقيقي . ان الكثير من قادة ثورة ١٩٢٥ القدامى يجلسون الان بهدوء على اقدام الجنرالات الفرنسيين . ان الكتلة الوطنية تعد مساومة مع المضطهدين الفرنسيين . وفي فلسطين دخلت اللجنة التنفيذية العربية طريق التنافس الخائن مع الصهيونية في تقديم التنازلات للامبريالية الانكليزية لقاء كفالة ب «استقرار» الجماهير العربية . ان الاصلاحية القومية تميل اكثر فاكثر الى مناهضة الثورة والاستسلام [...] . وفي العراق يستنجد الحزب الوطني بعصبة الامم ولكنه في الواقع لا يخوض الصراع ضد المغتصبين الانكليز ، انه يكتفي بالجمل . وفي تونس تنتقل آثار ديتور الى منطقة نفوذ الامبريالية الفرنسية . وفي الجزائر تطالب الاصلاحية ـ القومية للبورجوازيين والملاكين العقاريين فقط بمنح المواطنية الفرنسية للعرب (٢) .

ينبع التكتيك الحالي ، من هذه التقييمات ، المتعارضة جدا مع تلك التي كان يصوغها ستالين قبل سنوات عدة تجاه هذه الحركات بالذات (ومع ذلك فان الحزب الشيوعي المصري يدين الوفد بمفعول رجعي) . «ينبغي مواجهة الاصلاحية ـ القومية المستسلمة والمضادة للثورة بجبهة معادية للامبريالية ثورية عربية كبرى تشمل اوسع جماهير العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة المدينية ، جبهة تعتمد على نمو حركة العمال والفلاحين وتأخذ قوتها منها (٣) . ان القاعدة كانت : « التقدم بشكل منفصل ، ولكن الضرب معا» ، مع «الجماعات البورجوازية الصغيرة القومية الثورية التي تخوض الصراع ضد الامبريالية وان بتردد كبير» .

---

١ ـ Prograrannie dokunves, Ty Konsmanistitsheokih Pastii Vos Toka موسكو ، منشورات الحزب ١٩٣٢ ص ١٧٣ .

٢ ـ Prograunie do Kuusenty ص ١٦٤ ، سبكتور ص ٩٤ .

٣ ـ قرار مؤتمر الحزبين الشيوعيين في فلسطين وسوريا عام ١٩٣١ في ص ١٦٥ سبكبور ٩٥ .

سادت أفكار شيوعيي المشرق العربي . يصعب الاعتقاد بأن الامور كانت سوف تكون اكثر سوءاً بالنسبة للحركة الشيوعية في شمالي افريقيا .

لم يكن بامكان التكتيك المقدر للبلدان العربية ان يدعي بلوغ جزء من الاهداف التي كان يحددها الا بعد فرصة طويلة . لقد تخلى الشيوعيون عنه بعد وقت قصير جدا وذلك لبلوغ نتائج سياسية ملموسة . ولكن تقويمه الصحيح ، وان مبالغا به ، للقوى الموجودة (لم يكن القوميون البورجوازيون جميعا خونة للمثال الاعلى القومي) ، وتحليله للوضع ذا الاساس الماركسي كان لهما نتائج مهمة على مدى طويل . لقد نفذت تلك الافكار ومعها الفكر الماركسي عموما الى الجماهير والى الاوساط البورجوازية التي لم تلتحق كما انها لا تريد الالتحاق بالشيوعية . لقد اصبح مفهوم الامبريالية الذي نشره الماركسيون مثالا موضوعة مشتركة لدى كل الحركة القومية العربية مع مفاهيمها اللينينية . ذلك ان الماركسية هي الوحيدة التي اعطت تحليلا وتفسيرا متماسكين لهذه الظاهرة ، التي كانت تشكل المشكلة الاساسية ، التي كان يصطدم بها القوميون العرب . انه لطبيعي ان تكون الكلمة العربية، استعمار ، قد اختيرت للتعبير في آن معا عن المفهومين المترابطين ولكن غير المتساويين بدقة لكلمتي امبريالية وكولونيالية (١) . لقد اصبحت الفكرة القائلة بأن الثورة الاجتماعية ينبغي ان تتبع الثورة القومية ، موضوعة رائجة في اوساط واسعة جداً . الم نقرأ في محاولة عبد الناصر النظرية ما يلي : «ينبغي لكل شعب على الارض ان يمر بثورتين : ثورة سياسية ينتزع بواسطتها من الطاغية الذي فرض عليه او من الجيش المعادي المعسكر

ينادون بالاستيعاب (انظر م. كداش «المسالة القومية الجزائرية ...» ص ٩٩) . ان هدف تكوين حزب شيوعي جزائري ظهر في صحيفة الحزب الشيوعي في الجزائر في ايلول ١٩٣٤ (ش.ا. جوليان مسيرة شمالي افريقيا ، باريس جوليار ١٩٥٢ ص ١٣٢ . وقد جرى تبنيه في مؤتمر فيلوربان عام ١٩٣٥ ولم يتحقق الا عام ١٩٣٦ ولكن مع امين عام فرنسي .

١ ـ جرى ايضا استعمال استعارات صرفة من اللغات الاوروبية ، وخاصة كلمة امبراطورية «امبريالية» . اقترحت اكاديمية القاهرة عام ١٩٥٧ (دون نجاح) كلمة تسلطية لهذا المفهوم . (ف مونتيل ٥ العربية الحديثة ، باريس كلينكشراك ١٩٦٠ [= دراسات عربية واسلامية = دراسات ووثائق ٣١] ص ١٢٤) . ازدهرت حديثا كلمة امبريالية لدى مؤلفين ماركسيين عرب ابتدعوها من قصد لاقامة تمييز واضح بين المفاهيم .

رغما عنه فوق ارضه حقه في حكم نفسه ؛ وثورة اجتماعية تتواجه فيها طبقاته المختلفة ويجري توطيد نظام يتناسب مع تحقيق العدالة لجميع ابناء الوطن ذاته» (١) .

٣ ـ النضال القومي في اطار الاستراتيجية المناهضة للفاشية .

من المعروف ان مرحلة استراتيجية «طبقة ضد طبقة» لم تستمر طويلا ابدا . ان تطبيقها بعناد رغم تحذيرات الوقائع جميعا والمضي بها في اوروبا الى حد العبث ، قد أديا الى سقوط عدد اعضاء الحزب الشيوعي الفرنسي الى ٢٨٠٠٠ عام ١٩٣٣ والى استلام هتلر في المانيا للسلطة دون مقاومة جدية من قبل الشيوعيين . لقد قرر ستالين اخيرا بعد عام او عامين من الكارثة الالمانية ان يتخلى عن نظرية (الاشتراكية ــ الديمقراطية الاخت التوأم للفاشية) ، وبدأت الاممية تطبق ــ في فرنسا اولا ــ تكتيك الجبهة الشعبية . ولقد صادق المؤتمر السابع للكومنترن على هذا التكتيك (تموز ــ آب ١٩٣٥) . كان ثمة تطرف في العصبوية فكان هناك تطرفا ايضا في الاتجاه المعاكس . أصبح الشعار في اوروبا حماية الديمقراطية (وتراجع تعبير الديمقراطية البورجوازية اكثر فأكثر) الى جانب كل الحلفاء الممكنين ضد الفاشية . «ان الديمقراطية بما تقدمه من حريات نسبية وهزيلة ، انما تظل تؤمن للطبقة العاملة امكانية النمو ضمن شروط أفضل للنضال من اجل الدفاع عن مصالحها» (٢) . هذا ما صرح به موريس توريز في تشرين اول ١٩٣٥ في صالة «واغرام» . وقبل ذلك بمدة وجيزة وبعد عشرة اشهر من وصول هتلر الى السلطة ، كان قد وصف بالكذبة هذه الفكرة «التي يتأثر بها بعض الرفاق» والتي تعتبر «انه ينبغي تعبئة الجماهير للدفاع عن الديمقراطية ضد الديكتاتورية» (٣) .

---

١ ــ فلسفة الثورة ، القاهرة ، دار المعارف ص ٢٥ـ٢٦ .

٢ ــ م. توريز الكتاب ٢ جزء ٩ ــ باريس ، منشورات اجتماعية ١٩٥٢ ص ١٨٠ (تقرير الى الجمعية العامة للشيوعيين في منطقة باريس ٧ تشرين اول ١٩٣٥) .

٣ ــ المؤلفات ، كتاب ٢ جزء ٥ باريس ، منشورات اجتماعية ١٩٥١ ، ص ١٤٧ (تقرير الى اللجنة المركزية ، آخر تشرين اول ١٩٣٣) . لم يمنعه هذا في ٣ آب ١٩٢٥ من ان

لقد أصبح النضال ضد الفاشية ـبحقـ الهدف الرئيسي . لقد جرت التضحية بالمبادىء وبالآفاق المستقبلية على المدى البعيد ، اكثر فأكثر ، وبصورة اكثر اثارة للاعتراض بكثير ، من اجل الفعالية المباشرة في ذلك النضال . وانطلاقا من ذلك جرى التخلي بسرعة عمليا عن كل اشارة عن الهدف الاشتراكي وصراع الطبقات . وكما انه قد فرض التكتيك السابق، الذي كان متصورا للرد على فشل حدث في الصين ، على اوروبا ــ مع النتائج الكارثية التي رأينا سابقا ــ كذلك فلقد فرض هذا الاخير ، المعد للرد على تيار خطر في الغرب ، على كل القارات .

لقد اصبح ح.ش.ف في فرنسا يناشد اكثر فأكثر العواطف القومية، المفيدة خاصة من اجل تعبئة القوى الفرنسية ضد البلدان الفاشية . وهكذا اصبح يصعب عليه اكثر فأكثر ان يدعو المستعمرات الى النضال من اجل الاستقلال ، لانه بذلك يضعف فرنسا وهذا «الجيش الفرنسي القوي» الذي كان يتمناه ستالين . ان الامر لكذلك خاصة بالنسبة للبلدان العربية التي كانت تستعمرها فرنسا والتي لم تكن آنذاك فقط شمالي افريقيا ولكن سوريا ولبنان ايضا . لقد كان ح.ش.ف في الفترة السابقة قد حرض مناضليه على النضال ضد الاستعمار. لقد كان موريس توريز في ايار ١٩٣١ يشكو من نشاط الحزب غير الكافي (١) بشكل فاضح ، ضد الاستعمار ، بالمقارنة مع ما كان عليه عام ١٩٢٥ [...]» . لقد أعلن في آذار ١٩٣٢ (٢) :

يلقي خطأ العصبوية السابقة على المعارضين وحدهم ، خاصة على القيادي الالماني هينز نومان (المؤلفات كتاب ٢ جزء ٩ ص ١٠٣) الذي اقيل آنذاك وأصبح موظفا في الكومنترن ثم اوقف فيما بعد (نيسان ١٩٣٧) في موسكو وذهب ضحية التطهير الستاليني الكبير (انظر مذكرات امرأته مرغريت بوبر نومان ، ابنة الفيلسوف الكبير) . تصفه احدى حواشي الطبعة الرسمية لمؤلفات توريز بـ «المرتد» . ان طريقة كبش المحرقة لم تكن قد انتهت .

١ ــ المؤلفات كتاب ٢ جزء ١ ، باريس ، منشورات اجتماعية.١٩٥ ص.٢٠٠ (تقرير الى الجمعية العامة الحادية عشرة للجنة الكومنترن التنفيذية) .

٢ ــ المؤلفات كتاب ٢ جزء ٣ باريس ١٩٥١ ص ١٤١ (تقرير مقدم الى المؤتمر السابع للحزب الشيوعي) . لم يكن يجري في تلك الفترة تحميل المسؤولية كلها لعمل مناضل القاعدة غير الكافي : «انكم تعرفون تماما» يتابع م. توريز ، انني اذا كنت اقول ذلك فليس هذا فقط نقدا للحزب عامة ولكل مناضلي المناطق في حزبنا ولكنه قبل كل شيء النقد الذاتي الاكثر حدة للجنتنا المركزية بسبب سياستها حول كل هذه المسائل» . (المرجع ذاته ص ١٤٢) .

«ان هذا العار» . لقد ظل شعار «التحرير» او «الاستقلال» يظهر كهدف في مؤلفات موريس توريز حتى آب ١٩٣٥ (١) . انه يحاول في تقريره في ١٧ تشرين اول ١٩٣٥ الى اللجنة المركزية ان يوفق بين الاشياء ، بطريقة مثيرة جدا للاهتمام . انه يخشى (بحق) ان تطبق الجبهة الشعبية في الجزائر لدى الجماهير الاوروبية فقط وعلى حساب العرب والبربر . «قد يتوقف النضال دفاعا عن شعب الجزائر ، بما ان الرفاق يتأثرون الى حد بعيد بما يجري في فرنسا وبما ان لديهم نزعة الى نسخ ما يجري هنا بشكل آلي ، قد يمكن ان تدفعنا عناصر معادية الى اتخاذ موقف عصبوي ازاء العناصر الاصلاحية ـ القومية (٢) . وهو يريد ان «يفعل الكثير من اجل الارتباط» بهؤلاء القوميين ـ الاصلاحيين الذين كان يشنّع بهم في الفترة السابقة والذين كانت مجلة الحزب الشيوعي في الجزائر ، النضال الاجتماعي ، ما تزال تدعو في تشرين اول ١٩٣٤ الى مواصلة القتال ضدهم بخلق «حزب شيوعي عربي حقيقي» (٣) .

لقد كان في ذلك رئاية **Pers ehiste** مثيرة للاهتمام لتأليف يجمع المطالب العربية وضرورات النضال ضد الفاشية في اوروبا . ولكن كان يبدو ان هذا التأليف يستتبع التخلي عن اي مطلب قومي . ان الصفوة الجزائرية قررت ذلك ، في حماسها لانتصار الجبهة الشعبية والآمال التي كانت تحركها . ان ما طالب به المؤتمر الاسلامي في حزيران ١٩٣٦ الذي اشتركت به كل الاحزاب الجزائرية هو ما نسميه الان الدوج (٤) .

ان ما كان يتصوره آنذاك البورجوازيون الجزائريون كفرحات عباس يفرح ، كانت ترفض التسليم به عناصر بروليتارية متجمعة ضمن النجمة الافريقية الشمالية رغم مشاركة النجمة بشكل عابر في المؤتمر الاسلامي .

---

١ ـ المرجع ذاته ص ٧٤ ، ١٧٠ (اذار ١٩٣٢) .

٢ ـ المرجع ذاته ٢ جزء ١٠ ص ٤٦ .

٣ ـ ش. ا جوليات ، مسيرة لشمالي افريقيا ، ص ١٣٤ (الطبعة ٢ ص ١٢٠) .

٤ ـ لومانيتيه ١٢ شباط ١٩٣٧ . [حول هذا المؤتمر ، انظر ش. أجوليان مسيرة شمالي افريقيا ، ص ١٣١ . ج. برك ، المغرب بين حربين ص ٢٩٢ . الوشي ، ولادة القومية الجزائرية ، باريس ، منشورات منتصف الليل ١٩٦٢ ص ٨٤ . علي مراد ، الاصلاحية الاسلامية في الجزائر من ١٩٢٥ الى ١٩٤٠ ، باريس ، ١٩٦٧ .

ومنذ عام ١٩٣٥ ابتدأت تعترض على استيعابية اولئـــك البورجوازيين والمثقفين الذين كانوا ليكتفوا بتبني مشروع بلوم ـ فيوليت الذي يعطي حق الاقتراع لعشرين الف مسلم من النخبة . لقد اعلنت برعونة ولكن بقوة مـــا يلي :

«ينبغي ان يعرف الشعب ايضا سياسة فرحات عباس هذه وبن جلول. ماذا يقولان حول هذا الموضوع ؟ انهما يطالبان الشعب العربي بالتخلي عن شخصيته ، اي ان يتنازل عن جنسيته وينفصل عن الاسلام للدخول في العائلة الفرنسية . ماذا يكون من امر العائلة الجزائرية ، ايها السادة ؟ اتجحدونها ؟ أتتخلون عنها ؟ أتخونونها ؟ » [...] «اننا نقول للشعب ان سياسة الدمج ، والتخلي عن الشخصية الخاصة ، خطير جدا لاننا بذلك نفقد في آن معا ، جنسيتنا وكرامتنا وكل امل في استعادة استقلالنا . ان ذلك يشكل بالتالي أنتحارا . اننا ندين هذه السياسة ، اننا لنقـــف بوجهها بكل قوتنا وندعو كل شعب الجزائر المسلم الى الوقوف صفا واحدا ضدها . ان الجزائر بلادنا ونحن في ديارنا وسوف نبقى ما كنا وما نحن الان . ينبغي ان تكون القيادة الاقتصادية والسياسية والثقافية لنا ، وان ننظم انفسنا بصلابة لادارة بلادنا . لا نريد ابدا ان نعيش كقريب فقير او كغريب في بلادنا ، ان نجمة افريقيا الشمالية ، منظمتكم القومية تدعوكم للنضال من اجل بقائكم ومن اجل تحرركم الكامل (١) .

لقد انضمت نجمة شمالي افريقيا الى التجمع الشعبي وشاركت بقوة بكل مظاهراته . ما من شاهد للاحداث يستطيع ان ينكر تأكيد مصالـــي حاج : «خلال اثني عشر عاما ، اي من عام ١٩٢٥ الى عام ١٩٣٧ تعاونت الحركة القومية الجزائرية بصدق وصراحة مع الاحزاب الديمقراطيـــة الفرنسية في باريس (٢) . بيد انه في عامي ١٩٣٥ و١٩٣٦ ، كان ثمة خيار اساسي ينبغي اتخاذه ، مع الدمج او ضده ، اي مع او ضد دعوة الجزائر القومية ، التي ستنضم تقريبا في المستقبل الى البلدان العربيـــة ، او

---

١ ـ الامة ، الصحيفة القومية للدفاع عن مصالح المسلمين الجزائريين والمراكشيين والتونسيين ، باريس السنة الرابعة عدد ٣٣ آب ايلول ١٩٣٥ ص ٢ : (مقال لم يوقع بعنوان: اين تذهب ايها الشعب الجزائري ؟)

٢ ـ مصالي حاج ، نداء الى الامم المتحدة ، باريس ١٩٤٨ ص ٢٣ـ٢٤ .

الاسلامية الاخرى . لقد انحاز الحزب الشيوعي مثله مثل الاكثرية العظمى للجبهة الشعبية ، والبرجوازيين الجزائريين ضد هذه الدعوة القوميـة ، والى جانب الاصلاحات الدمجية ، بشكل متستر في البداية ، ثم بأكثـر وضوحا شيئا فشيئا . لقد كان لهذا الخيار ، وهو تنازل عن المباديء لمنع تنفير حلفاء الحزب الشيوعي ولمنع اضعاف الجبهة المناهضة للفاشية ، كما كان يعتقد ، أهمية تاريخية رئيسية ، حسب اعتقادنا نحن .

لقد كانت نجمة شمالي افريقيا تعمل فعليا للتأكيد أكثر فأكثر ، تجـاه الدمجيين الفرنسيين والجزائريين ، على تعلقها بالفكرة القومية الجزائريـة لقد كانت تهاجم السياسة الشيوعية بتعابير عنيفة : «لقـد حللتم محـل الامبريالية ، صرتم شوفينين من أسوأ الانواع ، يا حلفاء الاستعمار (١)».

وفي ٢٦ كانون الثاني ١٩٣٧ صدر مرسوم عن حكومة الجبهة الشعبية بحل «نجمة شمالي افريقيا» . لقد كان ذلك بمثابة القطع بـين الحركـة الديمقراطية الفرنسية والحركة القومية الجزائرية . لقد تأثر مصالي حاج، الزعيم المعترف به آنئذ لتلك الحركة ، لذلك كثيرا ، وقد شهدنا ذلك يومئذ بالذات وكنا عدة أشخاص . ان ما كان يمكن ان يستخلصه الجزائريـون القوميون كان بحق عدم امكانية الاعتماد على اليسار الفرنسي . كان الحزب الشيوعي قد أبرز اقتراحا يطالب بقوة الدمج قدمه المنتخَبون المسلمون في مقاطعة قسطنطينة ، الذين بصفتهم أمناء للوطن الفرنسي الكبير الـذي يشعرون بالتعلق العميق به ، يعلنون باندفاع واحد وصـادق نحـوه ، معارضتهم بكل قوة لكل تمثيل برلماني خاص يعاكس مشاعرهم الفرنسيـة ومصلحتهم والمصلحة العليا لفرنسا ؛ ويوافقون كليا على المشروع الحكومي لصالح الفرنسيين المسلمين ، وهو الوحيد الحري بتوطيد العمل الفرنسي نهائيا في هذا البلد ؛ ويشيرون الى الموقف المتناقض على الاقل الذي اتخذه بعض البرلمانيين الجزائريين الذين يؤكدون أن الجزائر مقاطعة فرنسيـة ويقفون ضد أي سياسة دمجية ...» . لقد كان المشروع الحكومي المذكور، الذي قام ح.ش.ف بحملة لتطبيقه هو مشروع بلوم ــ فيوليت الـذي كان يمنح حق الانتخاب لعشرين الف مسلم من النخبة .

---

١ ــ عماش عمار في «الامة» عن لومانيتيه ، ١٢ شباط ١٩٣٧ (في مقال ر. دولوش المذكور أدناه) .

بعد خمسة عشر يوما من التفكير ، خصصت لومانيتيه مقالا حول حل النجمة بقلم روبر ديلوش الامين العام للحزب الشيوعي الجزائري الجديد . لقد سلّم هذا المقال المرتبك بأنه «كان من الافضل تطبيق قانون الحل على الروابط الفاشية» . ولكن موقف «بعض قادة» النجمة ، «تجاه الجبهة الشعبية والحكومة وحزبنا» كان مثيرا للقلق . والخلاصة أنه «كان ينبغي مد منافع الجبهة الشعبية الى الجزائر . فلقد اتخذت آنفا تدابير موفقة في تونس من قبل السيد غويون المقيم العام ، كما لاقى الجنرال نوغيس في مراكش تعاطفا بترخيصه بظهور أربع صحف باللغة العربية (١) [...] » .

---

١ ـ ر. ديلوش «حل النجمة الافريقية الشمالية» (لومانيته ١٢ شباط ١٩٣٧). [هذا المقال موجود في كتاب ج. مونيتا ، سياسة ح.ش.ف ... ص ١١٣-١١٦ . في الكتاب ايضا اشارات ووثائق ثمينة حول سياق حل النجمة كما حول كل الفترة . حول دور ديلوش، انظر أ. ري غولدزيغر «بعض شهادات» .. ص ٤٣] . نشرت لومانيته في ٣٠ آب مقالا صغيرا بعنوان : «توقيف ستة تروتسكيين في الجزائر لاعادة تكوين رابطة محلولة» . كما اعطى مراسلها في الجزائر تقريرا عن توقيف مصالي حاج في هذه المدينة ومساعديه الرئيسيين . كانت هذه التحليلات تصاحب الخبر التالي : «لقد كان مصالي والحزب القومي يتابعان السياسة المغامرة المستوحاة من التروتسكي فيرا ويتاجران بالمشاعر الدينية وبتطلعات الجماهير الجزائرية لحياة اكثر حرية . كان يساعدهما في عملهما على قسمة الشعب الجزائري الذي كانا يريدان ايقافه بمواجهة شعب فرنسا ، القادة والموظفون ورؤساء البلديات الفاشيون [...] . ان توقيف مساعدي الفاشية هؤلاء لم يحدث أي رد فعل لدى السكان المسلمين المتعلقين بالجبهة الشعبية [...] . في ٥ تشرين الثاني ، جرى الاعلام بالحكم سنتين حبس على مصالي واتباعه دون تعليق . ان لقب «تروتسكي» كان يطلق دون تمييز، في الحركة الشيوعية ، على كل العناصر الثورية غير الشيوعية . كان مفترضا انه مشين في سنوات ١٩٣٦-١٩٣٨ في فترة محاكمات موسكو وكان يوحي بتواطؤ سري مع القوى الفاشية . هذا لم يمنع بعد اربع عشرة سنة في آب ١٩٥١ الحزب الشيوعي الجزائري من التحالف بين من تحالف معهم ، مع الـ M.T.L.D آخر ما تقمصته نجمة شمالي افريقيا . لقد ارسل برقية تعزية في اول تشرين اول ١٩٥٣ الى مصالي حاج بمناسبة وفاة زوجته الفرنسية . لقد ارسل الح.الش.الف يضع نبتة على النعش وتمثل في الاحتفال بالدفن (لومانيتيه ١ ، ٣ ، ٥ و٩ تشرين اول ١٩٥٣) في بون سان فنسان قرب نانسي، مسقط راس المتوفاة . وهي تحية نادرة لزوجة تروتسكي !] .

لقد جرى تجنب المشكلة الاساسية .

ان الاختيار الذي حصل عمليا أثناء منع النجمة لم يجر الاعتراف بـه نظريا . لقد تكلم موريس توريز في الفترة ذاتها عن «التحرير الكامل لشعوب المستعمرات» كهدف للحزب . ولكن هذا الهدف لا يمكن وضعه في المقدمة حاليا ، والحزب يدعم بالانتظار «كل اصلاح ديمقراطي في المستعمرات (١) . ولكن جرى في كانون الاول ١٩٣٧ توضيح الخيار . لقد قال م. توريز في تقرير الى المؤتمر التاسع للحزب الشيوعي بوضوح : «ان المطلب الاساسي لحزبنا الشيوعي المتعلق بشعوب المستعمرات يبقى حرية تقرير المصير ، الحق بالاستقلال. لقد قلنا ، مستعيدين صيغة للينين ، للرفاق التونسيين الذين أبدونا أن حق الطلاق لا يعني وجوب الطلاق . اذا كانت المسألة الحاسمة حاليا هي النضال المنتصر ضد الفاشية ، فان مصلحة شعوب المستعمرات هي في اتحادها مع شعب فرنسا وليس في موقف يمكن أن يساعد مشاريع الفاشية وان يضع الجزائر مثلا وتونس ومراكش تحت نير موسوليني وهتلر أو أن يجعل من الهند الصينية قاعدة عمليات لليابان العسكرية (٢) .

لقد كان في ٢١ أيلول ١٩٣٨ أكثر وضوحا أيضا ، اذ أعلن : « ضمن الشروط الحالية ، فان مصلحة السكان الاصليين في شمالي أفريقيا هي في البقاء مرتبطين بالمركز ضمن مهمة الدفاع عن السلام ذاتها . ولكن من أجل قيام المشاركة الحقيقية ينبغي أن تحصل شعوب أفريقيا الشمالية وسوريا ولبنان وكل المستعمرات على مطالبها الاساسية (٣) .

---

١ ــ المؤلفات ، ك ٣ جزء ١٣ باريس ، منشورات اجتماعية ١٩٥٢ ، ص ١٦٢ (تقرير مقدم في ٢٢ كانون الثاني ١٩٣٧ الى المؤتمر القومي لح.ش.ف.) . قارن بالتقرير الى اللجنة المركزية في ٢٥ ايار ١٩٣٦ (ك ٣ جزء ١٢ ، ١٩٥٤ ص ١٤) حيث محدد ان الامر يتعلق حاليا بتطبيق برنامج الجبهة الشعبية وهذا فقط ، مع تمييز برنامج الحزب بعناية : «في برنامج التجمع الشعبي الذي ليس برنامج الحزب ، لا يتعلق الامر باخلاء المستعمرات ولا بتحرير شعوبها » .

٢ ــ مؤلفات ك ٣ جزء ١٤ باريس ١٩٥٤ ص ٢٨٠ . في الفترة ذاتها كان ثمة قلق في الاتحاد السوفياتي من مناورات موسوليني في افريقيا الشمالية وجرى فضح تواطؤ النجمة والدستور الجديد . انظر متندس ايفناتوف في صحيفة موسكو ٢٦ نيسان ١٩٣٨ .

٣ ــ المؤلفات ك ٣ جزء ١٥ باريس ، منشورات اجتماعية ، ١٩٥٥ ص ٢٠٣٤ (التقرير الى الجلسة المشتركة للجنة المركزية والفريق البرلماني في ح.ش. في ٢١ ايلول ١٩٣٨ .

هكذا اذا وُضع سكان سوريا ولبنان مع شماليافريقيا في سلة واحدة. بيد أن الوضع كان مختلفا جدا في هذين البلدين ، مهد القومية العربية . لم تكن سوريا ولبنان ــ مبدئيا ــ مستعمرتين أو محميتين ، ولكن بلدين تحت الانتداب ، كان ينبغي ان تقوم فرنسا ، وفقا للتكليف الذي أسندته اليها عصبة الامم ، باعدادهما للاستقلال . ان حكومة الجبهة الشعبية كانت قد اعدت المعاهدات التي تمنح هذين البلدين استقلالهما لقاء مواقع صلبة تحافظ عليها فرنسا . وقد قبلت الاحزاب القومية بهذه المعاهدات ، بعد الكثير من التردد . ولكن المصادقة طال أمدها ، وبعدها لم تتم اطلاقا .

لقد كان هذا يسمح للاحزاب الشيوعية المحلية بخوض معركة الصراع القومي من أجل الاستقلال بالانسجام مع استراتيجية مناهضة الفاشية العالمية . ان الفريق الجديد الذي وصل الى قيادتها حوالي عامي ١٩٣٣ ــ ١٩٣٤ كان مؤلفا من رجال اذكياء ، نشيطين وقادرين ، تلقى الرئيسيون بينهم دروسا في الاتحاد السوفياتي . رغم رجعية الكثير من الموظفين المحليين أحدث وصول الجبهة الشعبية الى الحكم في فرنسا نوعا من التراخي في الرقابة البوليسية ، فاستطاعت جريدة الحزب ، صوت‌الشعب ان تظهر بحرية (١) .

لقد استطاع الحزبان الشيوعيان السوري واللبناني اذا أن يبسطا مفهوما قوميا حقيقيا ، مجردا من اي مفهوم اجتماعي ثوري في الفترة الراهنة . كان من المفروض ، لمساعدة النضال العالمي المناهض للفاشية ، بالاتفاق مع الديمقراطيين الفرنسيين ، منح سوريا ولبنان استقلالهما . وكان الحزبان لا يهملان روابط التضامن مع الشعوب العربية الاخرى ولا المطالب الشعبية المباشرة (التي لا تمت الى الاصلاحات البنيوية بصلة) .

لقد كتب الشيوعي الاقوى بين الشيوعيين السوريين ــ اللبنانيين ، خالد بكداش ، في كراس مخصص لتعريف الشعب على قضية الجمهورية الاسبانية : «لا ننتظر لحظة واحدة استقلالنا من الجبهة الشعبية ؛ اننا لا ندعي اطلاقا أن انتصار الجبهة الشعبية في فرنسا يعني خلاص الشعوب العربية في الجزائر وتونس ومراكش وسوريا من نير الاستعمار [...] (ولكننا) نعتقد أن صمودها ونجاحها في النضال ضد التيار الفاشي يخلقان

١ ــ انظر اعلاه .

ظروفا وشروطا تسهل امام الشعوب العربية النضال من أجل الاستقلال الكلي والسير نحو الحرية الاكثر كمالا (١) » .

ان مطلب الاستقلال المباشر يظهر في كل النصوص الشيوعية اللبنانية ــ السورية في تلك الفترة ، بما فيها تلك التي كانت توردها لومانيتيه كالمقال الذي أعطاها اياه خالد بكداش في ٢٥ كانون الثاني ١٩٣٨ ، أو التوصية ، التي صوت عليها لقاء تم في دمشق ووجهت الى موريس توريز ونشرت في لومانيتيه في ٢٣ تشرين الثاني ١٩٣٧ . ان الحزب الشيوعي السوري اللبناني ، رغم محاجة موريس توريز حول عدم ملاءمة الطلاق ، أجبر الحزب الشيوعي الفرنسي على المضي أبعد مما كان موقفه تجاه شمالي افريقيا . كتب خالد بكداش في المقال المذكور آنفا عن «التحالف مع الديمقراطية الفرنسية» على اساس ان ذلك هو في مصلحة بلاده (ضمن منظور ديمقراطي) . ويجيب الشيوعيون الفرنسيون مسلّمين بالاستقلال (مع تفضيلهم على كل حال استعمال تعابير اخرى) كأمر يحقق المصلحة القومية الفرنسية . لقد أعلن فرجيل باريل وجاك غريزاً قبل سفرهما الى سوريا : «ان تصديق المعاهدة الفرنسية ــ السورية التي تعطي الكرامة والحرية للشعب السوري كما الى الشعب اللبناني ، هو الوسيلة الوحيدة للحفاظ على التأثير الفرنسي وتقوية الروابط في وقت يشكل فيه الحوض الشرقي من المتوسط ، ميدان تحرك فاشي خطير ، ونحن نعتقد أن ذلك هو الوسيلة الوحيدة التي تحفظ لفرنسا المغانم الاجتماعية والاقتصادية وبالتأثير الذي اكتسبته في ذينك البلدين» (٢) .

ان ما جعل موريس توريز عشية الحرب في ١١ شباط ١٩٣٩ يقوم بخطوة الى الامام مثيرة للاهتمام ، ربما كان السياسة القومية العنيدة للشيوعيين اللبنانيين ــ السوريين ، وخاصة ، دون شك ، التأثير المتعاظم في الجزائر للمطالب القومية التي كان يرفعها حزب الشعب الجزائري (الذي خلق نجمة شمالي افريقيا) ، ومحاولة القوميين الجزائريين المتعاظمة الاستجابة لعروض الدعم الوحيدة ، التي كانت تقدمها ايطاليا الفاشية .

---

١ ــ خالد بكداش ، العرب والحرب الاهلية في اسبانيا ، دمشق ، المؤلف ، ١٩٣٧ ص ٣٠ .

٢ ــ لومانيتيه ، ١١ ايار ١٩٣٨ .

ففي خطاب القاه في الجزائر ، كان يدمج من جهة الجزائريين بما كان يسميه : «وطننا جميعا فرنسا» ؛ كان يتكلم عن فرنسيي فرنسا وفرنسيي الجزائر «أنتم الفرنسيين الاصليين ، الفرنسيين المتجنسين ، واليهود ، وانتم المسلمين العرب أيضا والبربر» كان يدعوهم الى الوحدة «للحفاظ على السلام ... بشرف فرنسا الكبرى ووحدتها» . ولكنه اعترف ايضا بنوع من الدعوة القومية للشعب الجزائري بمجمله بما فيه العناصر الفرنسية والاوروبية. قال: «ثمة امة جزائرية تتكون هي الاخرى بمزيج عشرين عرقا [...] ويمكن تسهيل تطورها بمساعدة جهد الجمهورية الفرنسية» . ان فرنسيي الجزائر هؤلاء ، مسلمين ومسيحيين الذين قد يصبحون يوما جزائريين ، ينبغي أن «يتحدوا مع الديمقراطية الفرنسية بصورة اشد أيضا» . مرة اخرى ، ليس ثمة موجب للطلاق . «نريد اتحادا حرا بين شعبي فرنسا والجزائر (١) » .

ثمة جهد هنا للتوفيق بين عاملين متناقضين : التطلع القومي من جهة، ورابطة عميقة من جهة أخرى ، ربما لا تنقطع مع فرنسا . أن فرنسيي الجزائر الذين يشكلون جزءا من الامة الجزائرية في المستقبل ، سيكونون عنصر ارتباط وثيق . مهما يكن من امر ، فقد كان التحرك باتجاه تكوين امة متروكا الى مستقبل بعيد . كان موريس توريز يعتقد أن الجوهري هو النضال ضد الفاشية العالمية ، التي كان يمكنها أن تلقى تأييد الجزائريين العميق بتقديمها تنازلات لتطلعاتهم القومية . لقد استمر هذا التأليف المتناقض نظريا قرابة عشرين سنة . ولكن تأجيل مسألة الاستقلال الى مستقبل بعيد كان يجعل منه اداة ضعيفة ازاء موجة القومية الصاعدة والمتزايد انعدام صبرها . هذه هي شتى المواقف في فرنسا والجزائر والمشرق وذلك لفترة طويلة . انها مواقف واضحة رغم طابع الصياغات المؤاج ، الالزامي كي لا يسيء الى وهم الاتفاق الكامل بين الاحزاب الشيوعية . هذا هو السبب في الحاحنا على تلك الفترة حيث نلمح بوضوح تام اصول المشكلات الحالية .

ومرت سنتان دون اي طرح سياسي او تنظير للقضايا المطروحة وذلك في فترة سريان معاهدة عدم الاعتداء الالمانية السوفياتية . كانت تلك الفترة

---

١ ـ م. توريز مؤلفات ك ٤ جزء ١٦ ، باريس منشورات اجتماعية ، ١٩٥٦ ، ص ١٧١ .

الاولى من الحرب التي انتقلت بعدها معظم الاحزاب الشيوعية الى العمل السري انها فترة (اللاشرعية) . لقد ازدهرت فجأة آنذاك ولكن مؤقتا موضوعات الفترة ما بين ١٩٢٧ و ١٩٣٤ ، فاعتبرت البروليتاريا في حالة صراع ضد مجمل البورجوازية ، صراع دون مساومات تخوضه شعوب المستعمرات من اجل الاستقلال بالتحالف مع بروليتاريي البلدان الامبريالية (خاصة بروليتاريي انكلترا وفرنسا اذ كانت قيادة هذين البلدين هي مسؤولة عن الحرب كما يقول مولوتوف) ومع الاتحاد السوفياتي . ان استراتيجية الجبهة الشعبية ، التي ولى زمانها في أوروبا كانت ما تزال صحيحة بعد «في الصين وكذلك في البلدان المستعمَرة والتابعة التي تخوض شعوبها النضال من أجل التحرر الوطني (١) . أن حق الاستقلال لشعوب الامبراطورية الفرنسية يظهر في برنامج «حكومة شعبية» محتملة ، كما وضعه ح.ش.ف السري في بدء عام ١٩٤١ (٢) . ان كل المبادىء التي كانت كبش فداء النضال ضد الفاشية عادت الى الظهور عندما ضحي بهذا النضال بدوره ، ولكن في ظروف لا تسمح بتوقع أي مغنم .

عادت الاستراتيجية العالمية مرة أخرى في حزيران ١٩٤١ معادية للفاشية بشكل رئيسي ، وعاد كل شيء مرتبطا بهذا الخط الذي اصبح يعبر عنه على كل حال بالنضال المسلح . كما عادت المواقف من جديد الى ما كانت عليه قبل انفجار الحرب . لقد استبعد الحزب الشيوعي الفرنسي المشكلة القومية تماما في شمالي افريقيا . وستتخلى القومية البورجوازية شيئا فشيئا عن الدمجية في الجزائر . وستكون حدتها أعظم في تونس وفي مراكش . ان القومية البروليتارية التي بدات تتخذ شكلها في نجمة شمالي افريقيا بشكل فج جدا ، قد استمرت في الاشتعال تحت الرماد . لقد اصطدمت بتناقض داخلي خطير جدا . لم تكن مطالبها لتدفع الا ضرر

---

١ ــ ج. ديمتروف ، «الحرب والطبقة العاملة في البلدان الراسمالية» (دفاتر البلشفية ، الصحيفة النظرية للحزب الشيوعي الفرنسي ، السنة السابعة عشرة ، النصف الثاني من سنة ١٩٣٩ كانون الثاني سنة ١٩٤٠ ص ١٦ــ١٩) ص ١٨٠ . هذا النص للامين العام للاممية الشيوعية مؤرخ في تشرين الاول ١٩٣٩ . نصه موجود في دفاتر البلشفية خلال حملة ١٩٣٩ ــ ١٩٤٠ ... مقدمة أ. روسي ، باريس ، دومينيك وبلر ١٩٥١ .

٢ ــ دفاتر البلشفية ، الفصل الاول ١٩٤١ ص ١٣ .

القوى الامبريالية الديمقراطية البرجوازية التي تدعمها في سياستها الاساسية جبهات قومية وهمية او محققة ، تشمل طبقاتها العاملة واحزابها الشيوعية . واكثر من ذلك ، انها متحالفة مع الدولة الاشتراكية الوحيدة ، الاتحاد السوفياتي . ان اي مطلب قومي ضد فرنسا وانكلترا ما كان يساعد موضوعيا الا البلدان الفاشية ، أكان له مضمون بروليتاري أو لا . لقد كان هتلر وموسوليني واعيين تماما هذا الامر فوجها دعايتهما نحو دعم المطالب القومية للبلدان الخاضعة للامبرياليتين الفرنسية والانكليزية . وقد وقع بعض القوميين ، الذي كانوا عموما غير مخدوعين ، تحت اغراء نداءات أعداء أعدائهم .

لقد أفلت الشيوعيون السوريون ـ اللبنانيون من هذا الشرك . اذ أن المطالبة بالاستقلال في ظروف سوريا ولبنان الخاصة لم تكن لتخدم ، خلال الحرب ، العدو الفاشي . فهو موجه ضد الامبريالية الفرنسية الممثلة موضعيا بعدد ضئيل من القوات الفرنسية الحرة ، يدعمه الانكليز بشكل مرئي تماما ، والولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي بحذر أكثر . ان أخطاء حكومة ديغول كانت تنمي قوته .

لقد كان ح.ش.ف بعيدا ولديه اهتمامات أخرى ، لذا ناضل الشيوعيون السوريون اللبنانيون بنشاط من أجل الاستقلال . وقد بدوا داخل الجبهة القومية اكثر نشاطا ومنطقا واكثر كفاءة أيضا من حلفائهم البورجوازيين . واكتسبوا بسبب ذلك شهرة كمقاتلين لا يهابون شيئا ولم يؤخذ عليهم اي شيء في النضال القومي . كانت شعاراتهم المرحلية وبشكل واضح جدا تستبعد اي مخرج اجتماعي (١) ، اذ اكتفى الحزب بدعم المطالب المباشرة للشرائح الاجتماعية المحرومة وبنشر الادبيات الماركسية بالعربية وبتمجيد التنظيم الاشتراكي للاتحاد السوفياتي .

ان نوعا من البحث عن العلاقات بين المطلب القومي والسير نحو الاشتراكية قد ظهر في العراق ومصر وفلسطين وشرقي الاردن بمقدار ما كانت الجماعات الشيوعية أقل توحيدا وتلاحما و«صلابة» حسب التعبير المعتاد ، منها في سوريا ولبنان . ولكن ضعف هذه المجموعات في الفترة تلك جعل تلك الابحاث دون أهمية ولم تعدو اهميتها اهمية برعم لعملية تطور

---

١ ـ انظر اعلاه فيما يختص بالتفاصيل .

لاحق . لا محل هنا لدراستها التي قد تصعب بسبب طابعها الشائك وتبعثر المصادر ، ولكنها ، دون شك ، مثمرة .

ان فترة الاستراتيجية المضادة للفاشية العالمية لم تنته مع الانتصار على المانيا ، بل امتدت حتى عام ١٩٤٧ في السياسة السوفياتية في «الحكم الثلاثي» على الصعيد العالمي .

كان ستالين يأمل آنذاك بتفاهم الثلاثة (او الاربعة) الكبار ضد انبعاث محتمل للخطر الالماني . لقد كانت الديمقراطيات الشعبية متصورة كأشكال وسيطة للدولة بين الديمقراطيات البورجوازية وبنى الدولة من النموذج السوفياتي . ينبغي أن تسير الاولى ، وخاصة فرنسا وايطاليا بشكل غير عنيف ، برلماني نحو هذا الطور الوسيط . ان مشاركة الحزب الشيوعي في السلطة في فرنسا هي رمز هذا الطريق السلمي . ان مصلحة المستعمرات الفرنسية ومن بينها بلدان المغرب العربي هي في اتباع طريق فرنسا . لقد استعيدت حجج موريس توريز لعامي ١٩٣٧ و ١٩٣٨ حول عدم ملاءمة الطلاق بالضبط في الوقت الذي كانت فيه مجازر صطيف عام ١٩٤٥ تبلور المشاعر القومية الجزائرية وتجعل من المستحيل الدفاع عن الموقف التمثيلي للبورجوازية الجزائرية (١) . ان قومية بروليتارية جزائرية استمرت في الانصهار داخل منظمات خلفت نجمة أفريقيا الشمالية . صحيح أنه حدثت في مراكش «مغربة» كوادر الحزب الشيوعي وانتهى عام ١٩٤٧ بصياغة مطالب لا غبار عليها من وجهة النظر القومية . ولكن لا يمكن تمييز هذه غن مطالب حزب الاستقلال الذي استغل ضد الحزب الشيوعي المراكشي مواقفه السابقة (التحزب ضد الانتفاضات القومية في كانون الثاني ١٩٤٤) وتعرجاته (٢) ان الجماهير تتجه الى الحزب الاكثر مراكشية كليا لدى المفاضلة بين حزبين لهما برنامج متشابه .

ولكن هنا أيضا نفذت الافكار الماركسية ، الى وجدان يسار استقلالي، التي صار لها صيت حسن . ان المطلب القومي في المشرق العربي استمر كمطلب جوهري بالنسبة لمعظم البلدان . ولكن الاستقلال قد نيل في سوريا

---

١ - [حول موقف ح.ش.ف في تلك النشرة انظر كتاب ج. مونيتا ، سياسة ح.ش.ف حول المسألة الاستعمارية ... ص ١٤٤] .

٢ - انظر ر. ريزيت ، الاحزاب المراكشية ، باريس ا. كولين ١٩٥٥ ص ١٦٢-١٦٨ .

ولبنان ، بيد أن الحزب الشيوعي استمر مندفعا في برنامج تشكل قوامه السياسة الخارجية فحسب . ان نجاحه بقي عظيما ، ذلك أن ما كسبه خلال النضال من أجل الاستقلال اثمر ، من وجهة النظر القومية ، أضف الى ذلك أن الرأي العام كان ما يزال حذرا بعد من عودة محتملة للامبريالية الغربية (تنازلات ، الخ.) التي خاض الحزب ضدها نضالا لا هوادة فيه . كذلك كان نضاله ضد الصهيونية بلا هوادة . لقد كان الحزب ، من الوجهة الاجتماعية ، يدافع عن المطالب المباشرة ويطرح الاتحاد السوفياتي كمثال ، وهذا ما يضمر التطور المحتمل نحو الاشتراكية ، وان لم يُقل ذلك بوضوح. ان هذا ليكفي ، اذا أخذنا بالحسبان غياب حزب اشتراكي آخر له بعض الوزن ، يستطيع أن يجعل اولئك الذين يتطلعون الى تحويل بطيء او عنيف للمجتمع ، يميلون اليه .

٤ ـ عصر الجدانوفية

ان التوجهات الاستراتيجية لمركز الثورة العالمية خضعت لانعطاف عام ١٩٤٧ . فلقد رُفض مخطط مارشال، وتشكل مكتب اعلام الاحزاب الشيوعية والعمالية المسمى الكومنفورم في تشرين الاول للحلول محل الكومنترن الذي حلّ عام ١٩٤٣ . وتصلبت الديمقراطيات الشعبية وانحازت اكثر فاكثر كليا الى سياسة الاتحاد السوفياتي واقتصاده . وطُرد الشيوعيون من الحكومة الفرنسية . كما تمت تصفية الانفتاح الايديولوجي والثقافي الذي ساد السنوات السابقة في العالم الاشتراكي كما في الاحزاب الشيوعية للبلدان الراسمالية . وجرى الانتقال من ادارة الاربعة الكبار عالميا الى الحرب الباردة بين «المعسكرين» .

لقد طرح جدانوف المواقف الجدلية في تقريره الى الاجتماع التأسيسي للكومنفورم في آخر تشرين الاول ١٩٤٧ ، وهي مشهورة . ينقسم العالم تبعا لها الى معسكرين ، معسكر الحرب تقوده الولايات المتحدة ، ومعسكر السلام يقوده الاتحاد السوفياتي . ان الولايات المتحدة تنوي استعباد اوروبا لجرها الى الحرب ضد الاتحاد السوفياتي . «ينبغي أن يكون الشيوعيون القوة القائدة التي تجر كل العناصر المناهضة للفاشية المشغوفة بالحرية الى النضال ضد المشاريع التوسعية الاميركية الجديدة لاستعباد

اوروبا (١)» . ان التقرير يتحدث عن اوروبا . ويشار فيه بحق الى ان «اندونيسيا ، والفيتنام والهند تنخرط في المعسكر المناهض للامبريالية ؛ وان مصر وسوريا تتعاطف معه (٢) » . على كل حال لا يتضمن مكتب الاعلام الا احزابا شيوعية أوروبية .

هكذا تستعاد مجددا مواقف فترة النضال المضاد للفاشية . يقارن جدانوف على كل حال بصراحة سياسة أمريكا «بالبرنامج المغامر للمعتدين الفاشيين» . وتستبعد بشكل واضح ، في الممارسة ، المسيرة نحو الاشتراكية ، ويصبح شعار حماية الاستقلال القومي هو الخط الذي تتجمع حوله «العناصر المناهضة للفاشية المشغوفة بالحرية» .

وانطلاقا من هذه الزاوية تتشكل التصورات ، وخاصة المسألة الاستعمارية وهي ما يهمنا هنا . ان مسألة استقلال البلدان المستعمَرة تحل على ضوء مدى مساهمتها أو عدمها في النضال العام ضد الامبريالية الاميركية . ويظل الطلاق في غير أوانه كما كانت الحال أيام هتلر . فقد تلتقي المستعمرات المحررة بالمعسكر الاميركي وتقويه وليس ثمة ثقة اطلاقا بالقوى الديمقراطية في هذه المستعمرات لتمنع هذا التطور الذي يبدو محتوما . من الافضل النضال لتشكيل حكومة «قومية» تقاوم السطوة الاميركية ، مع الحلفاء الذين يمكن كسبهم في المتروبول البلد المستعمِر

---

١ ـ تقرير اندريه جدانوف حول المسألة الاممية [باريس ١٩٤٧] ص ٢٦٠ . اجدانوف «حول المسألة الاممية» (دفاتر الشيوعية ، السنة ٢٤ ، عدد ١١ ، تشرين الثاني ١٩٤٧ ص ١١٢٤ ـ ١١٥١) . [كانت الهند قد حازت على استقلالها في الشهر السابق ، ولم يكن يمكن ضمن التشنجات التي رافقت التجزئة للتنبؤ بتوجهها الآتي . ان جدانوف الذي تكلم على الجهود الامبريالية لابعاد الصين والهند عن الاتحاد السوفياتي والى قسمهما «بمعسكر الحرب» لابقائهما «منصاعتين للامبريالية وإطالة استعبادهما السياسي والاقتصادي» يمنحها غنم الشك (ص ٨) . ان الصين المذكورة هي بالطبع صين تشانغ كاي شك . ولكن جدانوف الذي صنفها مع الهند وجد نفسه ممنوعا بفعل الحرب الاهلية العارمة وبروز انتصار الشيوعيين كاحتمال معقول . انه مرتبك امام هذا التطور غير المنتظر والمعاكس لاستراتيجية ستالين الذي كان يبشر بموقف ثوري من الشيوعيين الآسيوين آملا فشله . انظر دتكوس وشرام الماركسة وآسيا ص ٩٤ ـ ٩٩ .

٢ ـ تقرير ... ص ٩ .

ضد الامركة (وهم الاكثر شوفينية في الغالب) . هكذا يتم خلاص «الجزء» المستعمَر مع «الكل» الامبريالي . ولكن تخاض ايضا في المتروبول سياسة معارضة حادة للحكومة ذات الميل الاميركي . ينبغي تعبئة كل القوى المتوفرة من اجل هذا النضال وبالتالي اشراك جماهير المستعمرات فيه . لقد ادرك ح.ش.ف انه لا يمكن جذب هذه الجماهير في شمالي افريقيا الا بشعارات «قومية» . فالاحزاب القومية هي الآن قوية فيه ، وهي منافسة مرهوبة الجانب . فهي الان تفرض تأثيرها ، وتملي مواقفها ، وسيقترح عليها تشكيل جبهة قومية ، وينجتهَد في دمج هذه الحركة في المنظور العالمي القائم على النضالات المناهضة لاميركا ، و «الدفاع عن السلام» ودعم مواقف الاتحاد السوفياتي . سوف يجتهد خاصة في مكافحة النزعات في محاولاتها لتكوين كتلة عربية ، أو اسلامية ، او حتى مغربية ، كبرى ، منفصلة حتما عن فرنسا وحرية بالانضمام لمخطط أميركي ما . من هنا تصريحات الاحزاب الشيوعية المغربية ضد «الكتل العرقية» ، وتصميمها على «مكافحة الشوفينية القومية (١) » . لم تكن نتيجة هذا التكتيك الهجين موفقة . فيما أن البرامج على الصعيد القومي كانت متشابهة تقريبا ، كانت الجماهير تميل تلقائيا أكثر الى الاحزاب القومية التي كانت كوادرها أقل اختلاطا بعناصر فرنسية ، كما أن شعاراتها لا تستوحي اية اهداف عالمية بعيدة جدا عن تطلعاتها ومصالحها المباشرة (او اهتماما بالحفاظ على روابط مع فرنسا) . كانت برامج الاحزاب الشيوعية خالية من اي افق اصلاحات اجتماعية أساسية مقتفية أثر الحركة القومية بعد ان عنفتها طويلا .

لقد أشار تقرير جدانوف كما راينا ، الى بلدان مستقلة في العالم المتخلف هي في المعسكر المضاد للامبريالية . غير ان قادة هذه البلدان قد أبدوا في الشهور اللاحقة اما استعدادات للتقارب مع الولايات المتحدة ، أو رغبة واضحة في بقائها مستقلة عن قيادة الاتحاد السوفياتي ورفض

---

١ ــ العربي بوحلي في مؤتمر ح.ش جزائري ايار ١٩٤٩ (لومانيتيه ٢٧ ايار) أحمد النافع ، سكرتير ح.ش. تونس في المؤتمر الثاني عشر لـ ح.ش.ف. (لومانيتيه ٦ نيسان ١٩٥٠) . انظر ريزيت ، الاحزاب السياسية المراكشية ص ٢٠١ وليون فكس «بعض الوجهات حول المسألة الجزائرية» دفاتر الشيوعية سنة ٢٤ عدد ٩ سبتمبر ١٩٤٧ ص ٨٥١ ــ ٨٧٠ سياسة ح.ش.ف ص ١٧٠ .

الالتحاق بمعسكره . لقد كان منطق الموقف المأخوذ عام ١٩٤٧ المتكشف في العالم عن حرب كامنة ، حرب باردة ولكنها هائجة ، يقود الى عدم الاعتراف بحياديين ، ورمي الفائزين جانبا . لقد قوّى الانقسام التيتوي هذا الاتجاه. كان يمكن لانتصار الثورة الصينية عام ١٩٤٩ أن يقوي الاعتقاد بانتصارات مشابهة محتملة وسريعة للشيوعية في العالم المتخلف بأجمعه . هذا التفاؤل [الخداع على الاقل] كان يتوافق مع ذلك الذي برهن عنه جدانوف فيما يخص أوروبا حيث «الحظر الرئيسي بالنسبة للطبقة العاملة يكمن في التقليل من تقدير قواها الخاصة وفي تضخيم تقدير قوى الخصم (١) ».

لقد صرح السيد اي.ام. جوكوف ، مختتما ثلاثة ايام من الدراسات المكرسة لمشكلات الحركة القومية والاستعمارية في اوائل حزيران ١٩٤٩ من قبل مجلس العلماء التابع لمعهد الاقتصاد السياسي ومعهد الباسيفيك في أكاديمية الاتحاد السوفياتي بما يلي :

«ان الطابع التقدمي لهذه الحركة الاجتماعية أو تلك والطبيعة الثورية او الرجعية لهذا الحزب او ذاك تتحدد اليوم بموقفه من الاتحاد السوفياتي ومعسكر الديمقراطية والاشتراكية . لذا فان الخلاف حول معرفة في اي مرحلة تبدأ البورجوازية في المستعمرات تلعب دورا رجعيا ، يتوقف على الجواب على هذه المسألة الرئيسية (٢) .

مذ ذاك لم تعد الا الاحزاب الشيوعية محل الثقة. من هنا التشديد على قوتها ، بمغالاة مضحكة غالبا . «لقد أصبحت الطبقة العاملة في المستعمرات والبلدان التابعة القيادة المعترف بها ، وقائدة الثورة القومية والمستعمرية . هذا يعني استبعاد البورجوازية القومية عن قيادة حركة التحرر القومي في كل بلاد الشرق المستعمَر تقريبا(٣) . هكذا الامر خاصة في البلدان العربية. ان حلفاء الطبقة العاملة التي يقودها الحزب الشيوعي هم فقراء الفلاحين . ان روابط الحزب مع الجماهير قوية . وتظهر من جديد التعابير السالفة ،

---

١ ــ تقرير ... ص ٢٦ .

٢ ــ نضال الشعوب المستعمَرة من اجل التحرير ، بومباي ، دار الشعب للنشر (١٩٥٠) ص ٩٩ .

٣ ــ المرجع ذاته ص ٩٨ . انظر مقال جوكوف في بولشفيك ١٥ كانون الثاني ١٩٤٧ المترجم في كتاب دلكوس وشرام ، الماركسية وآسيا ص ٣٦٥ــ٣٦٨ .

ضد البورجوازية القومية . انهم «اصلاحيون قوميون» خانوا وانتقلوا الى خدمة الانكليز والامريكيين . ففي الهند مثلا اعتُبر ان الاستقلال الذي منحه الانكليز كان في الواقع «مساومة» بين الامبريالية البريطانية والشريحة العليا في البورجوازية الهندية ، وشكلا جديدا من التبعية الاقتصادية والسياسية لهذه الدومينيونات (الهند وباكستان) تجاه الامبريالية البريطانية» . انتقد الحزب الشيوعي الهندي لانه اعتبر هذا الاستقلال كـ «خطوة الى الامام» و «اتخذ قرارا بدعم حكومة نهرو والبورجوازية وقرر «ملاءمة تشكيل جبهة قومية موحدة مؤلفة من غاندي مرورا بالشيوعيين» (١) ، وكالمعتاد تقع أخطاء التكتيكات السابقة على عاتق الاحزاب التي تبعت ببساطة خط الفترة العام . كذلك نظر الى البورجوازي السوري خالد العظم كمحسوب الامبرياليين الفرنسيين والاميركيين الذين اوصلوه الى السلطة ، وقد أصبح بعد ذلك بقليل صديقا كبيرا للاتحاد السوفياتي (٢) .

هكذا تسير جماهير البلدان المستعمَرة والتابعة بخطوات جبارة نحو الديمقراطية الشعبية . انه لامر معبر ان لا يفسح اي مجال للحديث عن الشعوب السوداء او المغرب العربي ، في تلك الايام الحافلة بالدراسات حيث تناولت الابحاث شعوب شرقية ، واميركية لاتينية ، كثيرة وان احتراما ظاهرا يرافق الحديث عن سياسة ح.ش.ف في جرها تلكالشعوب خلفه نحو اتحاد ما للديمقراطيات الشعبية في الامبراطورية الفرنسية القديمة . يدل ذلك على استبعاد ضمني لاي افق اتحاد للشعوب العربية .

ان الحزبين الشيوعيين السوري واللبناني (اللذين انفصلا [مبدئيا فقط] منذ كانون الثاني ١٩٤٤)أمام مهمة صعبة يستعينان عليها مع ذلك بتنظيمهما الافضل في الشرق الادنى وبالرأسمال الادبي السابق (٣) . انهما يتدربان من جهة على نوع من التجذير ، على فضح البورجوازية القومية . ولكن من جهة اخرى يحدث أن تتمرد هذه البورجوازية غالبا نتيجة لجهود التعبئة

---

١ ـ انظر م. ماسلينيكوف في ، نضال شعوب المستعمرات ، ص ٢٣ .

٢ ـ انظر ب. لاكي ، في نضال شعوب المستعمرات ، ص ٨٣ .

٣ ـ بيد انه مجروح نتيجة لتبعيته ازاء الموقف السوفياتي من تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧ .

الاميركية ضد الاتحاد السوفياتي التي أشير اليها في القسم الاول من هذا المقال . لقد وقعت نداء ستوكهولم ودعمت غالبا عمل أنصار السلم وحازت على تعاطف الاتحاد السوفياتي الذي دعم مواقفها أمام السلطات الدولية . من هنا كان ثمة تناقضات اجتهد خالد بكداش (الذي كان لا يزال القائد دون جدال للحزبين) في التوفيق بينها . لقد برزت قوى سياسية جديدة شيئا فشيئا . آنها في سوريا خاصة،«حزب البعث العربي» الجديد ، الاشتراكي والقومي الوحدوي العربي ، الذي سيجذب قسما من العناصر التي كان كسبها الحزب الشيوعي . ان الحزب الشيوعي ، أمام هذا الخصم الذي يذهب ابعد منه في الحقل القومي (وحدوية عربية مؤكدة) كما في الحقل الاجتماعي (برنامج اصلاحات يفيوية) ، سوف ينفلت من عقاله . سيشعر بالحاجة الى تدعيم برنامجه المطلبي اكثر مما فعل من قبل . وسوف يعترف خالد بكداش عام ١٩٥١ بأن الحزب قد اثر حتى ذلك الوقت في المثقفين والعمال «المتنورين» ولم ينفذ في العمق الى العمال والفلاحين . ان قومية الحزب تتحدد دائما من حيث الجوهر بالنضال ضد عودة الامبريالية المحتملة ، وخاصة الاميركية ، وضد الصهيونية المعتبرة عميلة لها (١) .

انىا نرى بالقليل من الوضوح ألى تاريخ الشيوعيين العراقيين في تلك الفترة . ولكن ثمة انشقاق عام ١٩٥٣ . لقد أخذ على الجماعة المطرودة دفاعها عن سياسة يمينية جدا ، مستعدة كثيرا للتنازلات تجاه جماعات اليسار الاخرى وبالاختصار مستعدة للتخلي عن مبدأ«سيادة البروليتاريا».

٥ ـ عودة الى الجبهة القومية

كانت الاستراتيجية الجدانوفية غير واقعية الى حد بعيد فلم تدم طويلا. على كل حال من المفروض التمييز ، كما بالنسبة لاي توجه كبير من هذا النوع ، بين سرائر الموحين به والتوجيهات المعطاة للمنفذين ، بين التأثير الفعلي الذي كانوا يتوقعونه ، (بشكل مختلف حسب الامكنة والازمنة) من

---

١ ـ حول ح.ش السوري اللبناني في تلك الفترة انظر (بروح نقدية) المؤلفات المذكورة اعلاه ص ٤٢٨ عدد ٢ .

تطبيق هذه التوجيهات ، والاهداف التي كانت مرسومة لهم بشكل صريح . كان يمكن ، تبعا لهذه السرائر وللحسابات المبطنة تحت الشعارات ، السماح لبعض فروع الحركة العالمية ببعض الحرية في التفسير ، وعلى كل حال كان صعبا وغير ملائم الا يترك لها هذه الحرية النسبية اذا اخذت الاحتياطات التي تمنع التناقض بشكل صريح مع التوجه العام] . على كل حال ، لم تطبق هذه الاستراتيجية الجدانوفية ابدا بشكل دقيق جدا من قبل الحزبين الشيوعيين السوري واللبناني .

ان التخوف من اعتداء اميركي ضد الاتحاد السوفياتي الذي كان يفسر الى حد بعيد هذا التوجه ، قد انحسر مع توطد اقتصاد الاتحاد السوفياتي، ومع تثبيت النظام الشيوعي في الصين ومع التناقضات داخل «المعسكر الامبريالي (١) » . لقد كان ستالين منذ عام ١٩٥٢ يقدر في كتابه «مشكلات الاشتراكية الاقتصادية» وجود احتمالات أكبر للحروب بين البلدان الراسمالية منها بين «المعسكر الامبريالي» و«المعسكر المضاد للامبريالية» . ان هذا التقدير صحيحا كان أو خاطئا كان يحمل برعم مراجعة التكتيك الجدانوفي (٢) . ولقد سرع موت ستالين (٥ آذار ١٩٥٣) هذه المراجعة

---

١ ـ ان هذا المختصر لعوامل تطور السياسة السوفياتية الموضوع عام ١٩٥٩ قد ينبغي تعديله وان كانت خطوطه العريضة ما تزال تبدو صحيحة . قد ينبغي الاخذ خاصة بالحسبان تطور تقديرات ستالين حول حظوظ استقرار الراسمالية وهي حظوظ قدر فارفا انها قوية منذ عام ١٩٤٩ . لقد أدين ولكن بقيت موضوعته حاضرة في ذهن الزعيم الكبير من جهة اخرى ؛ ينبغي موضوعيا ، دون محاولة تخفيف مسؤوليات ستالين الابقاء على مسؤوليات الهوس المضاد للشيوعية لدى ترومان والاميركيين . ان عقيدة المسكرين لم تكن فقط عقيدة جدانوف لقد كانت ايضا لدى ترومان . وهذا ما تفصله ، وربما بمبالغة ، محاجة داليد هورفيتز ، من يالطا الى فيتنام ، سياسة الولايات المتحدة الخارجية في الحرب الباردة ، طبعة ٢ ، ١٩٦٧ ؛ هرمون سوورث ، بنغن بوكنس ، ص ٢٥١ .

٢ ـ هذا ما يعترض عليه روبرت توكر ، روح السياسة السوفياتية ، ترجم الى الفرنسية بعنوان ، السياسة السوفياتية ، محاولات حول الفكر الساسي الستاليني وما بعد الستاليني ، باريس ، بايو ١٩٦٧ . ص ٣٢ـ٤٨ . يرى ان التقدير المورد لستالين كان هدفه ان يظهر بمواجهة مالينكوف وغيره ان سياسة اكثر مرانة لدى الاتحاد السوفياتي لا تساعد ابدا في تصعيد التناقضات الراسمالية المنفلتة في كل حال . ان محاجته ليست مقنعة كليا . (انظر ر. دافيس في «مشكلات الشيوعية» ١٣ عدد ٣ ص ٧٢ ، ١٩٦٤ ايار ـ

بالنسبة للبلدان المستعمرة والتابعة ، ان التأثير الواضح على المخططين الشيوعيين على الصعيد العالمي ، كانت خاصة تأثير القوة النامية للحركة القومية ، والبرهنة بالوقائع على أن البلدان التي نالت استقلالها بقيادة البرجوازية لم تتحالف كليا مع السياسة الاميركية نتيجة لذلك . ان مؤتمر باندونغ وانعطاف عبد الناصر عام ١٩٥٥ يظهران ذلك جيدا (١) . لم تكن

= حزيران) . لقد اتخذ مارشال شولمان موقفا معاكسا ، سياسة ستالين الخارجية مقيمةمن جديد ، كمبريدج ١٩٦٣ . لا استطيع البت في ذلك . ولكن يبدو لي ان ستالين في الوقت الذيكان يشدد فيهعلى سياسة قاسية، تحتتأثير اهتمامات السياسة الداخلية ، جزئيا على الاقل ، لم يكن ينحي دائما تكتيكات اكثر مرانة وكان قادرا على توقع التعميم اللاحق لها. وكما تقول هيلين دنكوس «ان مسألة تغيير في الشروط العالمية وبالتالي في الخيارات السياسية كانت مطروحة بوضوح في موسكو ، يبتها ستالين سلبيا [...] . في الوقت ذاته ، ان تعاقب الانفراج ونوع من التعايش المحدد وفي الزمان والمكان كان دائما حاضرا في السياسة السوفياتية ، اذ ان ستالين كان يشدد على تغير الظروف ، تارة على ضرورة الهدنة ، وطورا على ملاءمة التقدم .

أ - ولكن تلطيف الاستراتيجية الجدانوفية قد بدأ من قبل حول بعض النقاط . فمنذ نهاية ١٩٤٩ بداية ١٩٥٠ تحسنت علاقات الاتحاد السوفياتي كدولة بالحكومات القومية في باكستان واندونيسيا . وفي نهاية كانون الثاني ادان الكومنفورم سياسة ح.ش الهندي وسكرتيره ب.ت. رانادیف الذي تجاسر على مهاجمة ماوتسي تونغ بعنف من ضمن منطق خط جدانوف . لقد اعلن مع عشر سنوات سلفا ان نظريات ماو «مخيفة ورجعية» ووصفها «بالانحراف التيتوي» واضاف ان «بعض صياغاته لا يمكن لاي شيوعي ان يقبلها» . لقد اخذ عليه استراتيجية الجبهة المشتركة مع قسم من الفلاحين وحتى مع «الرأسماليين القوميين» . ونبذ ادعاء الصينيين بكونه مثالا لاستراتيجية الشيوعيين الاسيويين (مازاني، الحزب الشيوعي الهندي ص ١٠) . لقد اخطأ رانادیف بالتعبير عاليا عما كان يفكر فيه السوفياتيون سرا ، وانه لواقع ان الاستراتيجية الصينية كانت تختلف جدا عن الخط الروسي (دنكوس وشرام ، الماركسية وآسيا ، ص ٩٤) ولكن كان ينبغي الحفاظ على وهم الوفاق بين الدولتين الشيوعيتين الكبريين وفي كل حال كان يبدو ان التكتيك الهندي على جانب من المغامرة الكارثية بحيث ان تلطيفه كان ضروريا . لقد استخدم راناويت كبش محرقة اذ ادين «كالمبادر والمنفذ والمدافع العنيد عن الخط السياسي العصبوي اليساري من النموذج التروتسكي التيتوي . وازيح من منصبه رغم نقد ذاتي سريع في حزيران ١٩٥٠ (مازاني ص ١٠٤) .

التجريبية الخروتشيفية لتستخف بحلفاء محتملين لهم تلك الاهمية. اضف الى ذلك ان المؤتمر العشرين (شباط ١٩٥٦) توقع عصرا مستديما من التعايش السلمي مع تعدد في طرق بلوغ الاشتراكية ، ومن بينها طرق برلمانية وسلمية . وقد راى ان البورجوازية في المستعمرات يمكن أن تنجرف هي الاخرى نحو الاشتراكية بطرق خاصة .

كان التبدل سريعا (وسريعا ما نظّر) . لقد كتبت مجلة الاستشراق السوفياتي ، عام ١٩٥٥ : «ان تجربة التاريخ تثبت ان البورجوازية القومية في البلدان المستعمَرة وشبه المستعمرة المرتبطة بآلاف الوشائج بالطبقات الاقطاعية وبالامبريالية الاجنبية ، لا تستطيع ان تقود الى النصر حركة تحرر قومي . لن تنتصر الثورة ضد الامبريالية وضد الاقطاع الا بتحالف العمال والفلاحين بقيادة الشيوعيين » (١) .

ولكن في كانون الثاني ١٩٥٦ ، كانت هيئة تحرير المجلة ذاتها تكتب : «ان حالة سيطرة الراسمال الاجنبي في بعض بلدان الشرق لم تعد تعني ، بعد الحرب العالمية الثانية، بفعل التعديل الجذري في ميزان القوى العالمية، أن الامبريالية تسيطر حتما على حياتها السياسية . هكذا فان بلدانا كاندونيسيا والمملكة العربية السعودية اللتين لم تتحررا من الامبريالية الغربية بعد ، تمارس رغم ذلك حاليا سياسة سيادة» (٢) . او ايضا : «ليست البورجوازية القومية مستعدة دائما لخيانة قضية الاستقلال القومي؛ على العكس تماما فهي العدو الطبيعي وشبه اللدود للامبريالية [...] ان الوقائع تدل على أن نمو دور الراسمالية العالمية في الشرق يثير بالمقابل تفاقما للتناقضات التي تضع البورجوازية المحلية بمواجهة الراسمال الاجنبي والاقطاع العقاري» (٣) . يجب اذا تكوين جبهة قومية تؤمن البورجوازية القومية قيادتها حيث لم تنم البروليتاريا بشكل كاف . وستكون هذه الجبهة مستديمة تدعمها الاحزاب الشيوعية دون المطالبة باي

---

١ ـ الاستشراق السوفياتي ١٩٥٥ عدد ٦ ص ١٣ «الجبهة القومية في الاستراتيجية الشيوعية في الشرق الاوسط» ترجمة بنفسن : (السياسة الخارجية ٢١ ، عدد ٥ آب تشرين اول ١٩٥٦ ص ٦١٤-٦٢٤) ص ٦١٧ .

٢ ـ المرجع ذاته ١٩٥٦ عدد ١ ص ٧ ، ترجمة بنفسن ص ٦١٦ .

٣ ـ المرجع ذاته ١٩٥٦ عدد ١ ص ٧ ، ترجمة بنفسن ص ٦١٧ .

امتياز ودون المطالبة بمشاركتها في السلطة . خلال فترة طويلة «سيكون بامكان شعوب الشرق ، مستندة الى هذه الوحدة القومية التي تضم كل القوى الديمقراطية والوطنية لكل الاحزاب وكل الطبقات وكل شرائح السكان ، ان تسير بنجاح في المهمات الكبرى للنضال من اجل حرية الامة وتطبيق سياسة سلم نشيطة وتامين رفاه الشعب » (١) . بعدئذ يتم الانتقال دون آلام الى الاشتراكية .

ولقد استقبلت هذه الموضوعات من قبل الاحزاب الشيوعية المختلفة مع الاحترام المشروط المعتاد الذي لطفته بالكاد نظرية توغلياتي الزائلة حول «معدد المراكز» والمقاومة المولوتوفية لدى قادة ح.ش.ف للافكار الجديدة .

لقد كان لها انعكاسات في كل مكان . صحيح أن الثورة الجزائرية وضعت ح.ش.ف في حالة عجز عن صياغة سياسة استعمارية ، وان الاستقلال ادى الى الانفصال النهائي للحزبين الشيوعيين التونسي والمراكشي عنه ، وهما الحزبان اللذان بقيا ، لزمن طويل ، موضع اتهام نتيجة لسياسة الاتحاد الفرنسي التي فرضت عليهما .

لم يكن الامر كذلك في المشرق العربي (٢) . لقد كان الحزبان الشيوعيان السوري واللبناني أمينين لخط الجبهة الشعبية ، مع حد أدنى من الجدانوفية . وقد اكتشفا هذا الخط بفرح ، بشكل مؤكد . فتحالف الحزب الشيوعي السوري مع البعث وهو حزب قومي ذو نزعة اشتراكية ووثق التحالف اكثر أيضا مع البورجوازيين الكبار «انصار السلم» كخالد العظم . ورفعت المجموعات اليومية في الشرق الاوسط جميعا الى السديم، «البطل القومي» جمال عبد الناصر ، الذي وقف في السويس ضد الامبريالية الانكلو ـ فرنسية ، وقام ببعض الاصلاحات البنيوية (الاصلاح الزراعي) ووجه تجارته نحو الشرق ، ووافق ايضا على اطلاق سراح العدد الاكبر من الشيوعيين الذين سجنهم . وجرى الالتحاق بوحدوية ناصر العربية ، والطبقات الوسطى في مصر والهلال الخصيب . لقد اصبحت التصاريح حول هذا الموضوع اكثر وضوحا من اي وقت مضى ، حيث

---

١ ـ المرجع ذاته ١٩٥٦ ص ١٠٩ ، بنفس ص ٦٢١ .

٢ ـ حول عوامل الانعطاف ومظاهره فيما يتعلق بالمشرق العربي ، انظر كتاب فيكتور سفسفري ، الواقعية الخروتشوفية ، نوشاتل ١٩٦٨ (التاريخ والمجتمع الحاضر) .

يجري الاستنجاد بالتحديد الستاليني للامة .

لقد تبنت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في سوريا ومصر ، في ٧ ايار ١٩٥٦ قرارا يعلن ان «تطلع البلدان العربية الى وحدتها ليس وليد ظروف عابرة او رغبة عاطفية او نتيجة دعاية ايديولوجية يقوم بها حزب او مجموعة من الناس» . ثمة عوامل عديدة كـ «انتصار عدد من البلدان العربية في النضال من اجل التحرر من النير الامبريالي وحصولها على الاستقلال وتطبيق هذه البلدان ـ وفي طليعتها مصر وسوريا ـ سياسة تحرر مرتكزة على التمتع بالسيادة القومية والنضال ضد التدخل الاجنبي وضد التحالفات الامبريالية» ، أدت الى «الانتقال بشعار الوحدة العربية الى المستوى العملي» . ان الانتصار القادم للشعب العراقي على طغاته «سيفتح الطريق امام مسيرة أسرع نحو الوحدة العربية الكاملة» (١) .

كذلك فالمجموعات الشيوعية المصرية التي اتحدت في «حزب شيوعي مصري موحد» قد فسرت حوالي شهر ايلول ١٩٥٧ «انه حدث تبدل جذري في وضع مصر التي تخلصت من حالة التبعية التي كانت توجد فيها ازاء الامبريالية والسلطة الاقطاعية والرأسمالية المتعاونة . ان الفضل في هذا التحول العظيم يعود الى جميع الطبقات الوطنية والشعبية ، وقبل كل شيء الى الطبقة العاملة وطليعتها الشيوعية . انه يعود ايضا الى الضباط الاحرار بقيادة عبد الناصر ، لان الحكومة الحالية لعبت دورا حاسما في اتمام الانجازات القومية الكبرى» .

على الصعيد القومي «يعتبر الشيوعيون المصريون ان مصر جزء لا يتجزأ من الامة العربية الكبرى [...] ان الجماهير العربية بدأت تعي هذا الواقع الذي يلهم نضالها لتحقيق الوحدة العربية الكاملة» (٢) .

---

١ ـ «قرارات دورة اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في سوريا ولبنان» (التي انعقدت في نيسان ـ ايار ١٩٥٦) » نشرة اعلامية (ص ١٦ـ١٧) . انظر الياس مرقص ، طريق الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي ، بيروت ، دار الطليعة ١٩٦٢ ص ٨٦ . الحكم دروازة، الشيوعية المحلية ... ص ١٦٥ ، نشر القرار في كراس بعنوان نحو آفاق جديدة .

٢ ـ هذه النصوص مأخوذة من نشرة على الآلة الكاتبة بالفرنسية بعنوان «وثائق من مصر» (مقتطفات من منشورات الحزب الشيوعي المصري الموحد) عدد ٢ تشرين الاول ١٩٥٧ ، من ضمن عرض بعنوان «المواقف العامة للشيوعيين المصريين» . انظر الان الياس مرقص ، طريق ... ص ٩٣ والنص العائد لسنة ١٩٥٨ الذي يورده ص ٢٥١ . كذلك الحكم دروازة، الشيوعية المحلية ، ص ٢٧١ .

صحيح ان الجبهة القومية التي يقودها عبد الناصر ليست رؤوفة جدا بالشيوعيين. لقد اطلق سراح عدد كبير منهم ولكنه احتفظ بآخرين كرهائن. ان انجازاته الاجتماعية هي غالبا غير كافية وتستحق النقد . اما توجهه الاممي فمتذبذب كفاية وان بقي امينا لخط «الحياد الايجابي» على العموم. لقد اضطرت المجموعات الشيوعية الى ان تتابع عملها ودعايتها لمصلحته في السر وتحت مراقبة الشرطة ، وفي ذلك تناقض واضح . وهذا لا يمنع دعمهم له . لقد كان جورج كونيو في تشرين الثاني ١٩٥٦ ضمن روح العصر عندما اعلن في مقال بعنوان «عبد الناصر والتقدم» ، مستندا الى حجج ستالين المشار اليه بحياء بضمير النكرة «on» : «ان تطلع البورجوازيين والمثقفين والضباط في مصر الى السيادة القومية الكاملة كان ولا يزال للاسباب ذاتها تطلعا ينبغي دعمه ، حتى ولو قدّم البرهان على انتهاكهم لبعض المبادىء الديمقراطية . ولا شيء يتغير اذا برهن على ان الوقائع لا تتوافق مع تصريحاتهم حول الطابع الجمهوري او الاشتراكي لبرنامجهم» (١) . بيد انه في حوالي آخر عام ١٩٥٧ ، حدث تحول في موقف الشيوعيين . ففي الاتحاد السوفياتي أحدثت الازمتان المجرية والبولونية في العام السابق ، ابطاء في «الاتجاه نحو الليبرالية» ، على الاقل. واخذت العلاقات مع تيتو تسير من سيء الى اسوأ . لقد رفض في تشرين الثاني توقيع البيان المشترك للاحزاب الشيوعية . ان المناورات والتهديدات الاميركية والتركية سرعت تطور سوريا نحو اليسار في حين كان البعث فعليا في السلطة . كتب مراسل لمجلة «الديمقراطية الجديدة» يقول : «ان برنامج تنمية اقتصادية «تطبقه الحكومة القومية التي يقودها حزب البعث الاشتراكي ويدعمها الحزب الشيوعي النافذ . ان مشاريع الاصلاح الزراعي في الجنوب شبه الاقطاعي سوف تتدعم الى حد بعيد بالتطورات الجديدة في الشمال الشرقي . ان الطبقة القديمة المؤلفة من مالكي الاراضي على وشك ان تتلقى ضربة قاسية ، تحت تأثير النقابات الفلاحية التي يقودها حزب البعث ، بتحقيق المشاريع التي سوف تخلق طبقة فلاحية مستقلة وبروليتاريا زراعية بأجر افضل . ما يزال في وسع البورجوازية القومية ان تلعب هنا دورا تقدميا وبنّاءً (٢) » . ان تقارب سوريا من الاتحاد

---

١ ـ الديمقراطية الجديدة ، تشرين الثاني ١٩٥٦ ص ٦٥٩ .

٢ ـ المرجع ذاته ، كانون الاول ١٩٥٧ ص ٧٦٤ .

السوفياتي يسير باطراد . والحزب الشيوعي يحرك الجماهير لمساندة السياسة الحكومية. ولكن الروابط الاقتصادية والعسكرية مع مصر تتوطد، ويجري الكلام كثيرا عن وحدة وثقى . لقد كان ذلك هو الوقت الذي أثار فيه خالد بكداش المسألة التي جرت حتى ذلك الحين مناقشتها نظريا ولكن دون اي شغف ، حول الشكل الذي ينبغي ان تتخذه الوحدة العربية . فعلى نقيض الناطقين بلسان البعث المناصرين لوحدة عضوية ، كان هو الى جانب اتحاد فدرالي . وذلك لخوفه من تطبيق القوانين المصرية في حال قيام الوحدة على الحزب الشيوعي علما بأن هذه القوانين تحظر عمل كل الاحزاب باستثناء حزب السلطة «الاتحاد القومي». وقد ناصره قسم من البورجوازيين الكبار الذين خافوا السيطرة الاقتصادية للبورجوازية المصرية (١) . لقد استعجل حزب البعث الامور فاقنع عبد الناصر وتكونت الجمهورية العربية المتحدة في الفاتح من شباط عام ١٩٥٨ .

غادر خالد بكداش سوريا وذهب يخطب ضد التيتوية في مؤتمرات الاحزاب الشيوعية في بلغاريا وغيرها . اذ انه عبر تيتو كان يقصد صديقه عبد الناصر ، وكذلك حزب البعث ، حليفه بالامس . لقد تحققت التطلعات القومية جزئيا وكان بعض الشيوعيين المصريين والسوريين يميلون الى متابعة سياستهم في الشهور السابقة ، ومواصلة دعمهم لعبد الناصر وتحالفهم مع البعث من اجل تطور بطيء نحو الاشتراكية في اطار دولة ديكتاتورية «حتى وان كانت تنتهك بعض المبادىء الديمقراطية» ، وسياسة أممية قائمة على الحياد الايجابي . على كل حال كان تطبيق القوانين المصرية يجري في البدء في سوريا بالكثير من البطء والمرونة . وفي الظاهر كان تعاطف الاتحاد السوفياتي ما يزال ازاء ناصر والناصرية في الرابع عشر من تموز سنة ١٩٥٨ ، اجتاحت العرش العراقي والعميل البريطاني العجوز نوري السعيد حركة عسكرية مستندة الى الاكثرية الواسعة من الشعب العراقي المتوحدة ضد الارستقراطية الاقطاعية المرتبطة بالسلالة الهاشمية . لم تتأخر الخلافات في الانفجار داخل الجبهة القومية العراقية. تبنى الشيوعيون العراقيون أفكار خالد بكداش حول الاتحاد الفدرالي ،

---

١ ـ انظر حول هذا الانعطاف الوثائق التي يقدمها الحكم دروازه في كتابه «الشيوعية المحلية» ص ١٨٥ . مرقص «طريق» ص ١٠٢ ـ ٢٥٦ .

ووقفوا ضد الانضمام الى الجمهورية العربية المتحدة . لقد كانت لهم الرقابة على حركات جماهيرية واسعة ، كانت تتبع هذا الحزب الديناميكي الخارج من عمل سري طويل ورهيب ، نظيفا من اي مساومة . كان الشيوعيون يمسكون الى جانب قاسم ، كما في فرنسا عام ١٩٣٦ ، ب «وزارة الجماهير» . لقد ساندوا في وجه البعثيين والناصري عبد السلام عارف ، الفريق قاسم وقسما مهما من البورجوازية العراقية الذي كان يرفض الوحدة للاسباب ذاتها التي كانت لدى البورجوازية السورية ، في مواجهة الايديولوجية الناصرية العربية الكبرى طرحوا برنامج اصلاحات اجتماعية مناهضة للاقطاع (وخاصة الاصلاح الزراعي) نفذه قاسم جزئيا . ان حجة الشيوعيين السوريين والعراقيين ضد الوحدة ــ وهي حجة كانت منسية في الفترة السابقة كما رأينا ــ هي افتقار الجمهورية العربية المتحدة الى المؤسسات الديمقراطية المتمثلة بالبرلمان وحرية النقابات والاحزاب . ان الوحدوية الناصرية تخيف الاقليات العرقية (خاصة الاكراد) والدينية (الشيعة ، والصابئة ، والاشوريين المسيحيين النسطوريين ، الخ). وتشكل هذه نسبة كبيرة من الشعب العراقي . كذلك اعلن المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي في ٣ ايلول ان «فكرة الانضمام الى الجمهورية العربية المتحدة تقلق شعبنا لان هذه الوحدة لن تقدم للاقتصاد وللراسمال القومي فرصة النمو والتطور (١) » .

تابع خالد بكداش بعد عودته الى سوريا في ايلول دعايته ضد ج.ع.م ، لمصلحة الاتحاد الفدرالي ومن اجل المؤسسات الديمقراطية ، وسياسة من النموذج العراقي، وفضح تيتوية ناصر. ان المصالح الاقتصادية في سوريا التي أصابتها الوحدة ، ورعونة المصريين احدثت استعدادا للالتفات الى تلك الدعاية . غضب عبد الناصر ــ وهو «شاب نزق» على حد قول خروشوف فيما بعد ــ وأوقف الشيوعيين المصريين في أوائل كانون الثاني ــ مع ان كثيرا من هؤلاء لم يكن متفقا مع التوجه البكداشي . وتوترت العلاقات المصرية العراقية . وفي ١٦ آذار اعطى خروشوف رايه معتبرا ان النظام العراقي اكثر تقدمية ، فكبرت حظوة القومية العربية بنموذجها

---

١ ــ بيان اوردته مجلة «فرنسا الجديدة» من ٢٢ الى ٢٨ تموز ١٩٥٩ ص ١٦ــ١٧ . انظر ب بالنتا «الدفاتر الاممية» اذار ١٩٥٩ ص ٨١ــ٩٠ .

العراقي لدى شيوعيي الشرق الاوسط . ولكنه واضح ان الصراع كان يدور بشكل جوهري حول شيء آخر غير نظرية القومية . ان «بطل» الامس عبد الناصر يتعرض لتحقير من جديد ، ان عصرا جديدا قد بدأ .

٣ ـ مخطط اجمالي لنقد ماركسي

ان هذا الاستعراض الطويل للوقائع (وان كان ذا ثغرات) كان ضروريا قبل الانتقال الى التحليل النظري . ان المشكلات تستخلص من المواقف التي يتخذها هؤلاء واولئك في الماضي .

فلننطلق من فكرة اساسية يبدو انه من الصعب ان يعتبرها ماركسيون قابلة للنقاش . لقد رسمنا أعلاه الخطوط العريضة لتشكل ونمو قومية عربية متكونة لدى الطبقات المالكة . ان الاسهام الماركسي ينبغي ان يكون هنا كما في امكنة اخرى على ما يبدو ، في تسليط الضوء على التطلعات الخاصة للجماهير المتألمة بواسطة وعي نظري اشتراكي وفي تنظيم هذه الجماهير لتحقيق الافكار والآفاق المستنتجة من التحليل . هذه التطلعات هي هنا التحرير القومي والتحرر الاقتصادي ، تجاه الراسمالية الاجنبية اولا ، وبعد ذلك تجاه الراسمالية الاصلية . لقد كانت مهمة الماركسيين بمواجهة القومية البورجوازية المناهضة اجتماعيا للاقطاع ، ان يؤسسوا اذاً قومية اشتراكية مناهضة للامبريالية والراسمالية . كان ينبغي عليهم، بتحليلهم السوسيولوجي للوقائع وبتجربتهم النظرية والعملية ، ان يلاقوا تطلعات الجماهير ، ويساعدوا في تكوين كادرات صالحة منبثقة عنها ومنظمات حرية بتحقيق المشاريع الايديولوجية . يستنتج بوضوح من العرض التاريخي أعلاه ان الاحزاب الشيوعية شاركت في تلك المهمة بيد انها لم تصل بها الى منتهاها في سلسلة من البلدان العربية لا بل تنازلت عنها لمنافسين غريبين احيانا . لم ذلك ؟ يمكن بالتأكيد الاشارة الى اسباب محتملة : كنقص الكوادر ، وقساوة القمع البوليسي ، وصعوبات مختلفة. ولكن كل هذه الاسباب وجدت في أماكن اخرى دون ان تؤدي الى النتائج ذاتها . ينبغي الذهاب اذاً أعمق . ان احد الاسباب الكبرى لهذا الافلاس (الجزئي) للاحزاب الشيوعية في البلدان العربية هو بالتأكيد التبعية القاسية للنضال في تلك البلدان ، لاستراتيجية الشيوعية العالمية .

فلنحسن الفهم . ليس في الامر انكار للتداخل الضروري على المستوى العالمي لكل النضالات الجزئية الموجهة نحو الاشتراكية . ولكن هذا لا يعني بالضرورة وجود قيادة صارمة لكل هذه النضالات ، بتفاصيلها الادق ، انطلاقا من هيئة اركان عالمية مفترض فيها العلم بكل شيء . لقد برهنت التجربة ان هذه المركزية المفرطة كان لها من العواقب اكثر مما كان لها من النتائج الحسنة . لقد جرى اتخاذ القرارات وفقا لاحداث تتناول مناطق واسعة من الارض ولكن ليس العالم بأسره كفشل الثورة الصينية ، ووصول الفاشية الالمانية الى السلطة ، الخ ؛ وجرى تطبيقها بالطريقة ذاتها على مناطق كان الوضع فيها مختلفا تماما . تم الخلط غالبا بين اوروبا الغربية والولايات المتحدة من جهة ، والعالم المستعمَر والمتخلف من جهة اخرى . كقاعدة عامة ، ورغم بعض الاعلانات المبدئية لم يجر الاعتراف عمليا قبل السنوات الاخيرة ، بالاهمية الضخمة لنضال شعوب المستعمرات من اجل استقلالها وحقها في حياة فضلى . وعلى نقيض القاعدة الجدلية ، التي عرضها ستالين بصورة جيدة لم يكن ثمة التفات أولوي لما كان ينمو ويتطور. جرت التضحية «بالمسألة الاستعمارية» لصالح استراتيجية مركزة على اوروبا . ان الحاق النضال في شمالي افريقيا بالاستراتيجية الشيوعية الفرنسية لم يكن الا حالة خاصة من هذه الظاهرة العامة . ان اعطاء دور اكبر لتحليل الشروط الخاصة ، ولتكوين تكتيكات اقليمية كان لا ريب سيسمح باعطاء نتائج افضل في نهاية المطاف .

اسمحوا لي بالاستطراد حول المسؤوليات عن هذا الوضع . يمكن القول ان لا شيء كان يضطر الاحزاب الشيوعية المحلية ان تتبع الخط الذي يقترحه الكومنترن بهذه الصرامة . لقد افرطت غالبا في الحماس ، كما رأينا في حالة المجموعات التي كانت ترغب بحرارة في الارتباط بمركز الثورة العالمي ، ولكنها لم تتوصل الى ذلك كما كانت الحال مع شيوعيي مصر المتعطشين الى «توجيهات» من احزاب يفترض انها اكثر كفاءة . لقد رأينا ذلك خاصة عندما حلت الاممية الثالثة . ولكن ربما كان ثمة انعدام شرف الى حد ما في القاء الخطأ كله على التلامذة . ان الصواعق التي كانت تنطلق من موسكو على «الانحرافات» الاكثر هزالا ، والحذر من اوهام الاستقلال لم تكن تشجع ابدا على السعي الحر نحو طريق قومي الى الاشتراكية . لقد كان للهلع من السقوط في الهرطقة اثر مدمر . كان يلزم كل مرانة الشعب الصيني ومهارته وكتمانه ، والظروف الاستثنائية

للمقاومة اليوغسلافية ، كي يعرف العالم نجاحات لم تتوقعها هيئة الاركان الكبرى . ان القيادة البيرقراطية الصارمة ، وفقدان الثقة بالعفوية الخلاقة لدى القاعدة قد لعبا ايضا دورهما المشؤوم . ان احد نتائج هذا الطابع السلطوي للاستراتيجية العالمية كان طابعها المبتور ، المهشم ، نتيجة لانعطافات مفاجئة ، وانقلابات فجائية ، معدة لتثبيط همة المتحمسين والمخلصين .

ان نتيجة في غاية الاهمية ، للظاهرة ذاتها ، كانت في التخلي عمليا عن المبادىء النضالية بالذات تكرارا ، هذا التخلي الذي كان هو بالذات سببا مباشرا لحالات فشل كارثية . ان فهم السير نحو الاشتراكية كمعركة توجهها هيئة أركان وحيدة تتبع استراتيجية عالمية كلية ، كان يستتبع بالتأكيد وجود ميدان ما ككبش فداء في فترة معينة . هذا ما اصاب نضال الحزب الشيوعي التركي منذ بداية الاممية الشيوعية (١) . ثم وبعد ذلك قول الحقيقة وافهام الشيوعيين الاتراك الاسباب الحقيقية للتراجع المؤقت في ميدانهم . لقد طلب منهم بالاضافة ان يوافقوا على ذلك . هل ثمة حاجة للقول ان هذا الامر لم يتكرر فيما بعد ؟. لقد جرى تنظير كل مرحلة تكتيكية انتقالية واعتبارها متوافقة مع المبادىء الخالدة للنظرية السوسيولوجية الماركسية ، لا بل مع مبادىء الفلسفة الاولى ـ للعودة بعد اشهر قليلة الى تطبيق المبدأ ذاته على الخط المناقض كليا . بدءاً من عام ١٩٣٤ ، وبما ان الهدف الاشتراكي كان يبدو بعيدا جدا ، صار الى اضعاف بريقه اختياراً؛ وهكذا وجدت الحركة الشيوعية نفسها محرومة مما كان يشكل قوتها الجاذبة الخاصة لدى الجماهير المعذبة . ان المثال الاعلى القومي هو الذي حل محله في سوريا ولبنان كما في فرنسا (بشكل عبثي من نمط آخر) . يمكن للاحزاب الشيوعية ان تحظى ايضا بنجاحات على هذا الصعيد ولكن سرعان ما تجد نفسها أمام قوميين اكثر منها ويظهر منافسون يتفوقون عليها بالكثير من الميزات في اعين الجماهير . يتمثل المثل الاعلى الاجتماعي في الحقيقة دائما بالتقليد (الذي يتجلى مثلا بترجمات ورعة للكلاسيكيين) ، وبالتعلق بالاتحاد السوفياتي الاشتراكي وبالدعم المقدم للمطالب المباشرة . ان هذا ليس كافيا ابدا .



١ ـ انظر المقال اعلاه ، ص ٣٩٠ .

ان الاسباب العميقة للفشل الجزئي للاحزاب الشيوعية في البلدان العربية ترتبط اذاً بكل هذا المجموع من الانحرافات في الفكر وفي الممارسة الماركسيين التي دعيت بالستالينية . ولقد كانت نتائج ذلك ان تكوينات اخرى ترشح نفسها للقيام بنجاح بالاعمال التي تشكل المهمة التاريخيـــة للاحزاب الشيوعية ، في سلسلة من البلدان على الاقل . وسوف ندرس مزايا واخطار هذا الوضع .

٤ ـ الطرق العربية نحو الاشتراكية

يبدو لنا هذا كله تأييدا لموضوعات المؤتمر العشرين حول تعدد الطرق نحو الاشتراكية . ربما يكون مأمولا ، كما في الاسطورة الستالينية ، ان يحدث المسير نحو هذه الاشتراكية بوعي تام وادلة اكيدة وبشكل منسجم مع كل حركات التحرر الاجتماعي والقومي الاخرى . ولكن طبيعة السيرورة التاريخية لا تترك احتمالا معقولا لمثل هذه الرؤية المتالقة . فلنفكر بالطرق التي اتخذتها الثورة البورجوازية ، بتحطيمها غالبا لاكثر دعائمها يقظة ، منتصرة احيانا بقيادة ميكادو ابن للآلهة ، او يونكر (ارستقراطي) بروسي . ان المحاولة الستالينية لحمل الواقع على ان يتطابق مع الاسطورة ادت في سلسلة من البلدان الى اكثر من كارثة .

ان الطرق التي ستتخذها الشعوب العربية المختلفة ستكون متنوعة ودون شك غير متوقعة في الكثير من الحالات . سوف تكون الاحكام حولها صعبة وينبغي اليقظة كي لا تكون متسرعة بلا روية ، ومسعورة . لقد كان خروشوف على حق بالتأكيد بأن يشرح ، بتصنع ، للتلامذة المصريين كيف ان النضال الطبقي ينبغي بالضرورة ان ينتقل الى المقدمة مع انتهاء النضال من اجل الاستقلال القومي . وقد اخطأ في الاعتقاد (او الظهور بمظهــــر المعتقد) بأن الشيوعيين المنتظمين في حزب شيوعي سيكونون دائما وفي كل مكان الابطال الوحيدين لهذا النضال الطبقي وللمسيرة نحو الاشتراكية (١) .

---

١ ـ ان الرد على خروشوف بقلم محمد حسنين هيكل صديق ناصر في الاهرام ٢٩ كانون الثاني ١٩٥٩ ينطوي على عدد من الحقائق . انظر اليه مترجما الى جانب ردود البرافدا ووثائق اخرى حول هذه النقاشات في مجلة اوريان عدد ٩ الفصل الاول ١٩٥٩ ص ٢١ .

المهم هو عدم ارباك المشكلات اذا اردنا ان نصل الى حكم سليم . ان السير نحو الاشتراكية لا يرتبط بالضرورة بخيار محدد في السياسة الخارجية . ليس بالضرورة انضماما كاملا وكليا الى «المعسكر الاشتراكي». انه لا يرتبط بالضرورة بنظام برلماني ينتج عنه دائما في البلدان المتخلفة حمل العناصر الاكثر رجعية الى السلطة . لا يرتبط بالضرورة (هذا مؤسف ولكنه محتوم) بالحفاظ على الحريات الانسانية . انه لا يرتبط بالضرورة بموقف رؤوف نحو اعضاء الاحزاب الشيوعية . ان البورجوازية الانكليزية ، على راس التطور العالمي الذي حرر الراسمالية من العوائق الاقطاعية ، اضطهدت في ديارها تلامذة اليعاقبة الفرنسيين حتى المعتدلين منهم . هذا لا يعني انه ينبغي كيل المدائح للقمع البوليسي والسلطويةاو التعرجات الاستراتيجية للحركات التي يبدو لنا انها تبني الاشتراكية على طريقتها . ينبغي كماركسيين التمييز بين المستويات والحفاظ على الوضوح .

ان السير الى الاشتراكية سيكون سلميا أو عنيفا ، استبداديا او ديمقراطيا ، بلا رحمة او رؤوفا ، متنورا او ظلامي ، متطلبا او مساوما ، بيد انه سيكون . سوف يرتبط بالنضال من اجل انجاز الاستقلال القومي والمحافظة عليه وتعميقه هذا النضال الذي جرى تخطيه من زمن بعيد في اوروبا . ان هذا النضال جزء من المثل الاعلى المحرر لدى كل الاشتراكيين. ينبغي الدفاع عنه . ينبغي بالتأكيد ان لا يسيء بذاته الى النضال من اجل الاشتراكية على الصعيد الاممي . هذا ما كان يعني ماركس وانجلز تحديده بصدد الكرواتيين والتشيكيين ، وهو مثل غالبا ما كثر الاستشهاد به . ولكن كان المقصود آنئذ نضالات قومية صرفة دون اي افق نحو الاشتراكية. اما الان فالامر يتعلق بنضالات يمكن ربطها جميعا بشكل وثيق بالسير نحو الاشتراكية .

ان المنظور القومي لم يعد فعلا شبه حصري منذ الفوز بالاستقلال في كل البلدان العربية تقريبا . ان مسألة برنامج الحركة القومية المتمثلة بأمة عربية موحدة ، او بدول عربية خاصة ، توحدها احتمالا روابط فدرالية او كونفدرالية أصبحت مسألة ثانوية . تبقى واقعتان اثنتان ثابتتين : ان الجماهير هي قبل كل شيء مع التحرر من الامبريالية الاوروبية ؛ انها لا ترى فرقا جوهريا من النموذج القومي بين شعوب مختلف البلدان العربية ؛ ان الشعور بالاخوة العربية ما زال قويا . وهذا يخلق نزعة وحدوية غامضة

يمكن ان تقوم عوامل عديدة بموازنتها . لقد كان لفكرة الوحدة العربية قوة كبرى لانها كانت موجهة ضد الاقطاعيين والاتجاريين الذين كانوا يضعفون لاعتبارات محلية النضال ضد الامبرياليات الاجنبية ، ولأن هؤلاء كانوا يستعملون بوعي هذه الخصوصيات . هذه الفكرة المرتبطة هكذا بمثل التحرر القومي الاعلى لم تقوَ على الاحتفاظ بقوتها ، ما ان بدات هذا تتحقق . مع ذلك فان شعورا كهذا ألهم تفانيات بقدر كبير خلال فترة طويلة ، وما يزال يجيب على واقع ما ، لا يمكن ان يختفي كليا بهذه السرعة انه ما يزال يترسخ بمقولة الانضمامية (١) : الجزائر واسرائيل ، والجنوب العربي الى حد ما . يصعب تقدير ما هو باق من هذا الشعور بدقة ، وكذلك مدى انتشاره وعمقه في البلدان المختلفة ، وبالنسبة للشرائح الاجتماعية المختلفة . ولكن من المؤكد ان ما هو باق يمكن ان يستخدم على نطاق واسع وان يثير أصداء قوية . من هنا تركيز الدعاية الناصرية الحالية على عمل قاسم «الانقسامي» (يجري اللعب على أسمه الذي يمكن ان يعني «قاسم» بالعربية) . وهذا ما يركز جهود الشيوعيين السوريين ـ العراقيين على صياغة ايديولوجية مضادة مرتكزة الى أفكار الفدرالية والديمقراطية . لقد اندفعت القومية العربية بالضرورة غالبا ضد الاقليات العرقية والدينية لأن الامبرياليات كانت تتلاعب بها ضد حركة التحرر . خلق هذا نوعا من الشوفينية العربية التي يمكن استخدامها بسهولة ضد الدور المهم الذي خصصه قاسم والشيوعيون للعناصر غير العربية وغير الاسلامية في العراق، وفي المقدمة الاكراد . وقد تأتي هذه الشوفينية مموهة بقدر او بآخر . مهما يكن من امر الحاضر فانه لواضح ان برنامجا اشتراكيا مبدئيا ينبغي ان يطرح اقامة اما دولة وحدوية عربية مفرطة في اللامركزية واما مجموعة دول مستقلة موصولة بروابط خاصة .

لم تعد المسألة الاهم حاليا اذاً ، هي مسألة الشكل الذي ستتخذه القومية العربية ، بل انها مسألة بناء الاستقلال الاقتصادي المرتبط غالبا في أذهان الجماهير (ولكن ليس في الواقع ، للأسف ، على الاقل مباشرة) بارتفاع مستوى المعيشة . يفترض الاستقلال الاقتصادي بناء بنية تحتية

---

١ ـ نظرية سياسية نادى بها الوطنيون الايطاليون بعد عام ١٨٧٠ ، تقصد ضم المناطق التي يسكنها ابناء جنسهم وكانت محتلة .

صناعية صلبة . يمكن لمساعدة الدول الراسمالية (مع كل اخطارهـــا) او البلدان الاشتراكية ان تساهم في ذلك ولكن بصورة غالبا غير كافية . انه يفترض تضحيات ستطال طبقات مختلفة قبل كل شيء (دون أن يكون ذلك بلا تضحيات) حسب نموذج الدولة الذي يكون دليلا لهذا البناء .

هكذا نجد انفسنا مرة اخرى تقريبا امام المآزق ذاتها التـــي كانت موضوع الخلافات الاكثر حدة بين الاشتراكيين الديمقراطيين الروس قبل عام ١٩١٧ . هل ينبغي للثورة ألاشتراكية كما كان تروتسكي يتنبأ وقتئذ، ولينين بدءاً من موضوعات نيسان ، ان تتبع مباشرة الثورة ضد الاقطاع (هنا ضد الامبريالية) ؟ او انه ينبغي توقع مرحلة طويلة بين الثورتين من بناء الاستقلال الاقتصادي في اطار علاقات انتاج راسمالية ؟.

ان القوى الاجتماعية الضرورية للثورة ألاشتراكية موجودة ، ان طبقة الفلاحين المتوسطين والفقراء التي تشكل الاكثرية الساحقة من السكان ، مستعدة لدعمها شرط الا يرافقها تجميع قسري . ان آلبروليتاريا المدينية والشرائح نصف البروليتارية في المدن ترى فيها امتدادا للنضال ضـــد الامبريالية وهي مستعدة لدعمها. ليس ثمة مصلحة لدى الطبقات الوسطى، التي يتقارب وضعها من البروليتاريا اكثر بكثير مما في الغرب ، في دعم النظام الراسمالي الذي لا يجلب لها سوى البؤس [١] . ان البورجوازيـة الكبرى ضعيفة ومشدوهة بالاضافة بقوة البلدان الاشتراكية . ولكن مـا يعترض هذه القفزة النوعية ، مثلا في العراق حاليا ، هو تقدير الوضـع العالمي الذي يوحي به القادة الحاليون «للمعسكر الاشتراكي» . ان الخوف من ردود الفعل الامبريالية ، كما ايام ستالين ، اقل على كل حال من نقص الحماس امام الجهد العظيم الذي يستتبعه دعم بلدان فقيرة جدا حيث كل شيء للبناء ، ومع ذلك ، أمام التعقيدات العالمية التي تنتج عن تشييعها . يبدو على كل حال ان للقادة الصينيين موقفا أقل وجلا ، ومشجعا للثورة اكثر من موقف القادة السوفيات . طبعا ليست الحجج السوفياتية التي

---

١ ــ بيد انه لا ينبغي التقليل من قيمة رد فعلها المحتمـــل على طرق من النموذج الستاليني . ان الدعاوى المذاعة بالراديو التي يسوقها ببلاغة حاليا (١٩٥٩) ، على سبيل المثال ، دون اي اعتبار لحقوق الدفاع ، العقيد فاضل المهداوي في بغداد لها تأثير سيء جدا على الطبقات السورية الوسطى ، ذات النزعة المضادة للناصرية مع ذلك .

يمكننا استنتاجها من تحليل المواقف والاوضاع فقط ، دون قيمة . ولكن يمكن ان نفكر ايضا ان اعتبارات بهذا القدر من التشاؤم حول الظرف العالمي قد جرى التعبير عنها سابقا عدة مرار . فلو تغلبت ، لما كان هناك ثورة روسية او يوغسلافية او صينية شعبية .

يحتمل اذاً رغم كل شيء ان تكون الطريق المختارة او المفروضة من قبل الاحداث ، في كثير من الحالات ، الطريقة التي نادى بها المناشفة ، باشكال مختلفة ، ولينين قبل نيسان ١٩١٧ ، اي مرحلة تطول من الحكم المناهض للاقطاع (وهنا للامبريالية) مع تعميق الثورة البورجوازية . من المعلوم ان المناشفة كانوا يفكرون بالنسبة لهذه المرحلة بقيادة بورجوازية ليبرالية ، بحيث تلعب البروليتاريا وحزبها دور المعارضة التقدمية ، وأن لينين كان ينادي على العكس بتحالف قائد يضم الثوريين البروليتاريين مدعومين من الطبقة العاملة والفلاحين . لقد علمتنا التجربة رؤية الفروق بين الاشياء وعدم المساواة ببساطة بين طبقة ـ قاعدة سوسيولوجية ـ وحزب ـ جهاز نضال سياسي . من جهة نرى على المسرح حركات ذات توجه اشتراكي وقومي ، ولكن ذات كوادر بورجوازية ، عرضة للخضوع بألف شكل لتأثير المستفيدين الراسماليين من الاقتصاد ، بيد انها لا ترتبط اطلاقا ببرنامج محدد . من جهة اخرى نرى احزابا شيوعية ، تكاد تكون كوادرها اكثر بروليتارية ولكن ايديولوجيتها ومذهبها وعلاقاتها الاممية تحفظها الى حد بعيد من هذه التنازلات . وربما نرى اخيرا مجموعة اخرى من المنظمات (لدى الجزائريين خاصة) ذات كوادر بروليتارية بجزء كبير منها ، متأثرة بالماركسية ، ولكنها نافرة من أخطاء الاحزاب الشيوعية الاوروبية ، حمتها تقلبات الحرب من اتصالات مفسدة .

ان أخطار الانحراف في مرحلة الانتقال بديهية . أمامنا في المنطقة ذاتها مثل الكمالية التركية التاريخي وانحطاطه . لقد انعطفت بشكل سيء جدا ، هذه الحركة التي ساندتها عام ١٩٢٠ كل العناصر التجديدية في المجتمع على اساس برنامج نضال مضاد للامبريالية وثورة ضد الاقطاع ، ودعمها «المعسكر الاشتراكي» آنذاك (الاتحاد السوفياتي فقط) ضمن اطار العلاقات الاممية . لقد اصبحت محافظة ورجعية ، وقفت ضد كل خطوة لاحقة الى الامام ، وحافظت بالقوة الشرسة على النظام الراسمالي واتجهت نحو رجعة اجتماعية وايديولوجية وسياسية . اصبحت في الشرق الاوسط افضل مدافع عن الامبرياليات الغربية ، يساعدها على موقفها ذلك

على كل حال ، رد الفعل القومي على السياسة الستالينية الفظة في الاستيلاء على مناطق نفوذ (المطالب الاقليمية السوفياتية في نهاية الحرب الاخيرة) . من المؤكد ان احدى الطرق المفتوحة امام الناصرية هي هذا التطور التراجعي من النموذج الكمالي ـ اللاحق . كيف يمكن تجنب هذا التوجه ؟

تقدم بنية الاحزاب الشيوعية كما رأينا، بعض الضمانات بهذا الصدد. لا يمكن لكوادرها أن تصل الى السلطة وتستمر فيها الا ضمن أفق توجه نحو تشريك الاقتصاد. انها لترتبط ايضا بأمانتها الايديولوجيةغير المشروطة لهيئة الاركان القديمة للثورة السوفياتية الاممية او ما يتبقى منها ، يكمن الخطر مع هذه الكوادر في نزعة كامنة للانحراف البيرقراطي السلطوي ، كذلك في نزعة الخضوع لتقديرات هيئة الاركان الكبرى حول الوضع العالمي وبالتالي كبح انطلاقات الجماهير عند الاقتضاء . يمكن ان تكون حركات اخرى مؤمنة ضد الانحطاط بفعل عوامل اخرى ، كجو حرب مع انشداد كل القوى باتجاه الهدف الثوري ، واصلاحات بنيوية عميقة ولا رجعة عنها ، ليس فقط على الصعيد الزراعي ، ونهوض عظيم للجماهير التي يترك لها حقل عمل واسع . ندخل هاهنا في ميدان الجديد ، ما لم يتكرر ابدا على مسرح التاريخ . ان المستقبل وحده سوف يجيب عما ستتمخض عنه هذه الحركات .

مهما يكن فقد تخلت الاحزاب الشيوعية في الكثير من المناطق ، كما رأينا ، عن موقعها لتكوينات اخرى لصالح الجماهير . تلك هي الحال في شمالي افريقيا . لقد نفذت افكار التحرر القومي والاجتماعي عميقا الى المجتمع ، بفضل الشيوعيين في جزء كبير منها ، فلا يمكن لآخرين ان يستعيدوها حين يبدو انهم هم غير امينين لها . تلكم هي الحال مع العناصر البروليتارية الجزائرية التي تكونت في نجمة شمالي أفريقيا ثم في حزب الشعب الجزائري وحركة M.T.L.D والتي تتواجد ـ جزئيا ـ في تيار مهم داخل جبهة التحرير الوطنية . كذلك بالنسبة للعناصر التي تتواجد في يسار حزب الاستقلال وفي النقابات في مراكش . وهكذا ايضا مع الذين يكوّنون في تونس معارضة ما تزال منتشرة دون تنظيم .

ان الناصرية المصرية مختلفة تماما . تتعرض كوادرها كثيرا لمخاطر المساومة مع النظام الرأسمالي ؛ ولا يسمح تنظيمها السلطوي بأي تأثير للجماهير على قراراتها . يبدو انها امينة حتى الان للاهداف التي نادت بها

في الثورة ضد الاقطاع والامبريالية . اما التوجه نحو الاشتراكية فهو اكثر عرضة للنقاش بكثير . فالى اي حد سيتبعها انصارها البورجوازيون الصغار والشعبيون ؟ وفي حالة انحطاط من النموذج الكمالي ، هل يحصل الحزب الشيوعي على تركتها لصالح الجماهير المعذبة ؟ هذا احتمال ممكن جدا . ولكنه ليس الوحيد .

كذلك يختلف البعث السوري . فهو ذو بنية اقل سلطوية ، وبرنامج اكثر تشتركاً ، وله انصاره بين الشبيبة الطلابية والفلاحين في اواسط سوريا الذين دافع عنهم بفعالية . ان تحالفه مع الناصرية الذي بدأ يثير ضده معارضة مهمة في سوريا لسلطويتها وللسيطرة التي تعطيها للمصالح المصرية ، قد يسبب له الضرر الاعظم . يمكن ان يدفع بالجماهير وحتى بالبورجوازية الكبرى الى احضان الشيوعية . يبدو ان ثمة اشارات اختلاف ظهرت بين الحليفين .

ان الطابع المشترك لهذه الحركات ، والمقياس المميز الاكثر ثقة فيها هو المسافة المحافَظ عليها تجاه الاتحاد السوفياتي والعالم الاشتراكي . انها تسعى الى الحصول على دعمهما عند الاقتضاء دون نية الارتباط بصورة وثيقة باستراتيجيتهما العامة ، وفقا لخط تيتو ـ نهرو . وفي المقابل ، تتسم الاحزاب الشيوعية بالضبط بهذا الارتباط الوثيق . ان الحزب الشيوعي الجزائري لم يعد عمليا يمثل شيئا والحزب الشيوعي التونسي احسن بقليل ، بينما ما يزال الحزب الشيوعي المراكشي حيا ومليئا بالامكانات . وفي مصر يمثل الشيوعيون قوة كبرى تتوقف انجازاتها على موقف عبد الناصر وعلى موقفها هي . اما في سوريا فقوتهم اكبر ايضا .

ولكن الحزب الذي يحمل الان القدر الاكبر من الامكانات هو الحزب الشيوعي العراقي . فهو الذي خرج من السرية في ١٤ تموز الاخير ، ولقد حافظ على نوع من العذرية ، على سمعته التي تمس كمدافع بلا هوادة عن الاستقلال القومي ، عن الفقراء والاقليات الدينية والعرقية ، وعن النضال الثوري المضاد للاقطاع . لقد اعطته حركة الجماهير الواسعة في الثورة ضد النظام المقيت انصارا كثيرين متحمسين واقوياء ، كالعنصر الاكثر تقدما وحزما في هذه الثورة . يبقى ان نعرف اذا كان سيعرف كيف لا يخيب آمالهم . لقد طالب بالمشاركة في الحكومة منتقلا من التكتيك المنشفي الى اول تكتيك لينيني . انها خطوة الى الامام في الاتجاه الذي تدفعه اليه الجماهير . هل سيكون بامكانه ان يتجنب الانحرافات البيرقراطية ؟ ان

المستقبل هو الذي سينبئنا بذلك . كيف يكون موقف أولئك الذين ، في كل مكان من العالم ، يستلهمون المثل الاعلى الاشتراكي تجاه كل هذه الحركات التي تقود الجماهير الواسعة نحو هذا المثل الاعلى عبر طرق مثيرة غالبا للفضول ؟ ان التحرر القومي جزء من المثل الاعلى الاشتراكي كما التحرر الاجتماعي وثمة فريسية لدى اولئك الذين يساعدهم الوضع القائم ، حين يأخذون على أولئك الذين يتركهم في الحرمان ، تعكير صفو العالم . لا يمكن له ايضا ان يقف مبدئيا بوجه قومية وحدوية ، ناعتا اياها بالعنصرية كما فعل هرفي وغي مولليه ، وصحفيون صهاينة ، و ح.ش.ف في بعض الاحيان . لقد رأينا ان الامر يتعلق بشيء مختلف تماما عن العنصرية وان كان ثمة احتمال لانحرافات عنصرية ، ولكنها قليلة الحصول جدا ، فلا معنى كبير لتحريك شبح الجرمانية الكبرى . ليس ما يرهب اطلاقا في أفق فدرالية ولايات اشتراكية المانية . من جهة اخرى لا يمكننا التسليم بانضمام صوفي كلي وحماسي ادى الى شر عظيم في ماض اليم بالنسبة لكثير منا. فليكن ثمة دعم لكل حركة تقدمية ، ولكن لا دعم غير مشروط ابدا . ينبغي ان نحتفظ بحقنا في النقد (وأن نمارسه) تجاه الحركات التي نتعاطف معها بما فيها الحركات الشيوعية . يمكن لممارسة هذا النقد الدائم ان يتجنب الارتدادات المربكة التي تضلل الجماهير . فنحن نقتل الاخلاص والحماس والثقة لدى الجماهير حين نطرح لها بالتتالي صورة عبد الناصر بطلا قوميا صرفا ودون عيب ، ثم صورة عبد الناصر ، طاغية دمويا ورجعيا (وليس هذا منتهيا) . يصعب تحريك الجماهير وراء برنامج واضح باستمرار ومجرد من الاساطير ولكن هذا بالضبط هو مهمة الماركسيين ولقد دفعوا غاليا ثمن سقطاتهم بصدد هذا الموضوع وخضوعهم المتتالي للسهولة . بمقدار ما تكون حركة اشتراكية حقا وديمقراطية حقا ، تستطيع ان تحصل على دعم الرأي العام الاشتراكي العالمي . وتكون ديمقراطية حقا حين تعطي الكلام للجماهير الى اقصى حد ، وتنطق بلسانها الى الحد الاقصى وتجتهد في التأثير على تطلعاتها لا في كبتها او تشويهها . وتكون اشتراكية حين تجتهد، في حدود كل الامكانات التي تتركها الظروف لها ، في الاقتراب على الاقل من الالغاء الكلي للعوائق في وجه الحرية الانسانية ، التي تضعها أمامها الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وللاراضي . يمكننا ان نضيف الى ذلك ، اذا كان الامر يتعلق بحركات تستلهم الماركسية ، ان تكون كذلك حقا اي ان لا تقدم اي تنازل لاساطير العقيدة ، ولا لخلقية العصبوية العسكرية ، وان

تستلهم التحليل العلمي للوقائع بدل ان تخضع الوقائع والتحليل لمستلزمات الانتهازية العقدية .

المغرب والقومية العربية

ان النص التالي أدناه هو مقال جدالي ، وبهذه الصفة يحمل تاريخه ويدخل في اطار المناقشات التي رافقت حرب الجزائر . نشر اول ما نشر (مع عدد لا بأس به من الاغلاط والاخطاء المطبعية ، وبتر الحواشي ، الخ) في نشرة دورية صغيرة ، كان البوليس يشبعها ازعاجا ، كانت تحمل اسم حقيقة ـ حرية (عدد ٦ـ٧ كانون الثاني ـ شباط ١٩٦١ ص ٦ـ٨) .

ومع ذلك بدا لي مفيدا اعادة نشره بعد تصحيح الاخطاء . صحيح ان بعض الاطروحات التي أكافحها بهذا المقال لم تعد لتتردد الان الا نادرا . ولكنها ما تزال تجد الكثير من الانصار مع ذلك ودخلت حتى اوساطا كانت تناهضها من قبل . ان الكثير من مثقفي اليسار على الاخص ، الذين كانت تدفعهم الايديولوجية المضادة للاستعمار الى التحزب للاستقلال الجزائري، توصلوا بذلك الىازدراء الموضوعات المعتادة **لكره العرب** arabophobie وان كانت تنقصهم الكفاءة للرد عليها . ان حميتهم كانت تدفعهم غالبا الى صداقة للعرب arabophilie ظلامية ومطلقة ، قليلة الروية والتعقل بمقدار ما كانت عليه كراهية خصومهم أعني الى أمثلة للعرب بحد ذاتهم في كل اعمالهم الماضية والحاضرة والمستقبلة . لقد كان ذلك دمجا لهم في ما سميته مذ ذاك أسطورة الضحية الكبرى ، المؤمثلة بمقدار ما هي مجهولة حقيقة ، المثيرة للاهتمام خاصة كرمز للطابع المؤذي «للنظام» الذي يجري الوقوف بوجهه . هكذا حل العربي جزئيا على الاقل في نظر الكثيرين في المحل الذي شغله او كان ما يزال يشغله البروليتاري المجرد . ان «الالتزام» القليل الرزانة في الاسلوب الذي يعشقه مناضل اليسار او نفّاج اليسار (Snob) يحتاج الى ضحية من هذا النوع ، يمكن ان تستقطب حولها مشاعر النقمة التي تبرره ، وهي مشاعر مشروعة على كل حال . انه لمسلٍ (اذا اردنا) تبيان العرقية الضمنية في هذا المسعى للاوساط التي تصيح

بلا انقطاع ضد العرقية . انه واضح جدا ان الضحايا المذكورين لا يثيرون اهتمام المدافعين عنهم الا بمقدار ما يسمحون لهم بمهاجمة مجتمعهم الخاص. من هنا الجهالة المخيفة التي ترافق اغلب الاحيان الالتزامات المنوّه بها .

لقد استمر البعض يرى منذ نهاية حرب الجزائر في العربي الضحية الكبرى . ولكن كان له منافسون جديون في الفيتنامي ، وزنجي الولايات المتحدة او الاميركي اللاتيني في المقدمة . من جهة اخرى كان ممكنا (تقريبا) ما بين ١٩٥٤ ـ ١٩٦٢ التوفيق بين أمثلة العربي المجرد وأمثلة اليهودي المجرد ، العزيزة على قلوب الاوساط ذاتها . ان الاحداث اللاحقة وخاصة الحرب الاسرائيلية العربية في حزيران ١٩٦٧ ، وتدخل الفلسطينيين الذي سرعان ما اختصر دورهم هم ايضا في بعض الاوساط الى دور ضحية عليا، قد اجبرت على اتخاذ خيار . ان الكثير من اصدقاء الجزائر وبالتالي اصدقاء العرب المطلقين ، قد اختاروا لاسباب عديدة صداقة اسرائيلية ليست أقل تجريدا واطلاقا ، جرتهم بدورها الى كره للعرب هو الآخر مسعور peu nuancé . راينا العديد من الناس الذين حملوا سابقا حقائق جبهة التحرير الوطنية يستعيدون ضد العرب الحجج التي كان يتقيؤها في السابق اناس كسوستيل وغي مولليه وريمون شارل وشاراس وهورون . كيف ينتظم هذا في وعيهم ؟ انني اترك الحكم على ذلك لعلم في طور الولادة (أفكر خاصة بج غابيل) أتمنى له ان يستمر ـ وسأحاول المساهمة في ذلك ـ يمكن تسميته بعلم النفس المرضي الايديولوجي .ولا تنقص العدة لذلك .

سيُلاحَظ عند قراءة هذا النص انني حاولت جهدي في الحفاظ على موقف عقلاني وتطبيق قواعد حكم اخلاق عمومية ـ وهي بمعنى ما ايضا توجه ايديولوجي بيد انه يجتهد في تجنب افخاخ تلوث المعرفة بالايديولوجيا. ربما يسهُل عليّ الان ان انسب لنفسي في تلك الفترة مواقف لم اقفها كما يفعل كثيرون . انني لا اتذوق ابدا هذه الرياضات الخداعة .. لم اعتقد اطلاقا ان من واجبي التمثل بالقوميين الجزائريين وحمل حقائبهم المشحونة بالمتفجرات او لا . لقد اعتقدت ، خاطئا او مصيبا ، أن دوري كان بالافضلية محاولة تنوير الرأي العام الفرنسي بفعل معارفي الخاصة كمستشرق وعالم بالاسلام ، والانحياز عند الاقتضاء من حيث انا فرنسي الى الموقف السياسي الذي ينبغي ان يحافظ عليه الفرنسيون تجاه الجزائريين واستقلال الجزائر وحرب الجزائر . هكذا اتشرف بأني كنت إحد موقعي

البيان المسمى ببيان المئة والواحد والعشرين الذي كان موضوعه ابراز الاسباب الاخلاقية التي تدفع جنودا فرنسيين الى رفض المشاركة بعمليات سحق التمرد الجزائري . لم يكن الامر يتعلق بتبني خيار مماثل لما يمكن ان يكوّنه خيار جزائري ، والانخراط في الجيش الجزائري أكان في الوحدات المقاتلة او في الفروع السيكولوجية ، ولكن بتبرير سلوك فرنسي خاص او على الاقل جعله مفهوما . يجدر الذكر بأن النص بعد توقيعه مباشرة ، أرفق بعنوان يعدّل في اهميته ويتخطاها ، بعناية احد مناضلي اليسار هؤلاء الذين يذكرنا سلوكهم باستمرار بأن التفشي المتحيز بهدف سياسي ، مهما يكن سموه ، يتجه الى جر المرء باستمرار ما وراء حدود الشرف الفكري والصدق الاخلاقي .

سنجد اذاً في النص الوارد أدناه جدالا وثائقيا ضد حجج مفرمة بالعرب كانت سارية آنذاك وما تزال . كان يبدو لي انه لواجب ملح مساعدة الناس الذين يغضبهم توجه هذه الحجج ، ولكنهم لا يستطيعون الحكم على درجة صحتها ، والرد عليها . ولكن يستحيل على المرء المساهمة بنضال ايديولوجي دون التعرض لرؤية محاجته متخطاة ويجري استعمالها بصورة مفرطة . ان العديد من الاشخاص لا يستطيعون الا التأرجح بين الحقد الاعمى والحب الذي لا يقل عماوة ، بين طرح مطلق ، وطرح مناقض مماثل في اطلاقيته . لقد ساعد نقضي للحجج المضادة للعرب بعض الناس على امثلة العرب عموما ، وبعض العرب على العناية الى الحد الاقصى بحبهم لذاتهم ، كما ان احتجاجي على امثلة مجمل اليهود ، وضد محظور (Tabou) يمنع نقد اي عمل من اعمال اي مجموعة يهودية ، ساعد البعض على الانحراف نحو عداء للسامية غير مشروط . وذلك رغم كل الاحتياطات اللغوية وكل الروية التي حافظت عليها . ان النقض والاحتجاج كانا مع ذلك ضروريين بسبب التجاوزات في الاتجاه الآخر .

ان العنصرية المعادية للعرب ، ككل العنصريات ومن بينها العداء للسامية ، التي اكافحها في هذا النص ، لا تكمن في تبيان ملامح مزعجة في جماعة عرقية ـ قومية ما . يمكن ان تكون هذه الملامح موجودة في الواقع ، منتشرة أقل او اكثر حسب الحالات ، كما يمكن ان لا تكون . ان دراسة علمية لطابع الشعوب المختلفة او علم طبائع عرقيا موثوقا ممكن وان يكن صعبا جدا . لقد بوشر بأعمال بهذا المعنى وبعضها جدي . ينبغي ان تصل في الحالات العادية الى خلاصات واضحة الفروق . فكما ان شعوب اوروبا

المختلفة تتضمن بنسب متباينة أفرادا لهم بذاتهم نسبة غير متساوية في الملامح الفيزيائية التي تعود الى احد النماذج المثالية التي تدعى عـــادة «أعراقا» (النموذج الشمالي ، الألبي ، المتوسطي حسب التصنيف الاكثر انتشارا) كذلك فان الجماعات الانسانية التي شكّلها التاريخ تتضمن نسبا مختلفة من الافراد لهم مظاهر مختلفة لملامح طباعهم يمكن ان ترجع الـــى نماذج طبائعية مثالية (مع الفرق الاساسي الذي يمكن تصوره في ما قبل التاريخ البعيد للجماعات الانسانية المتماثلة التي تتناسب مـــع النماذج الفيزيائية المثالية التي نحن بصددها ، بيد انه قليل التصديق ان تكون قد وجدت جماعات متماثلة لها البنية السيكولوجية ذاتها) . ان الاتفاق ليس كليا حول هذه النماذج الطبائعية التصنيفية رغم تصنيفات مؤقتة . انـــه لمحتمل ان يكون مثلا ثمة نسبة اكبر من الافراد «العصبيين» (او من نموذج طبائعي محدد بشكل مختلف يضم أولئك الذين ندعوهم هكذا ابتذالا) عـــلى شواطيء المتوسط ، مما على شواطيء البلطيق . انه لمشروع تماما السعي الى تأكيد هذا الانطباع ، أو الانتقاص منه ، أو تحديده ، أو تبيان فروقه . اننا سنصل هكذا الى معطيات مثيرة جدا للاهتمام من الناحية العلميـــة . ولكن لن يكون ذلك الا الطور الاولي للعمل الصعب جدا في التوضيح والشرح الذي ينبغي بعدئذ الشروع فيه بمساعدة العلوم التاريخية والسوسيولوجية والسيكولوجية قبل كل شيء .

ان نموذج الحكم الذي يتفق الان على التشهير به تحت اسم «العرقية» والذي أدى الى تطرفات بشعة معروفة يكمن أولا في استباق التحليـــل العلمي عبر تعميم انطباعات كلية موضوعية ومشروطـــة سوسيولوجيـــا لا يمكنها في أفضل الحالات أن تصل الا الى خصائص محدودة وعابرة . وهو يرتكز بعدئذ بخاصة على القيام بقفزة أخطر ودون ضمان ، «بجوهرتهـــا» و«تفسيرها» بالصورة الاسهل والاكثر مجانية والاكثر ايديولوجية ، وذلك باعطائها طابعا ذا جوهر دائم لا يزول . ربما كان مشروعا ، كما كان يحدث في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، أن يعتبر الالمان في ذلك الزمن شعبا مؤلفا بأكثريته من افراد عاطفيين ، مسالمين وطيبين . لم يـــكن ثمة ما يبرر انطلاقا من ذلك اعتبار تلك الخصائص جوهرا ملتصقـــا عـــلى الدوام بصورة الالماني .

اخيرا تكمن العرقية في اطلاق المرء تجريديا على الطابع العرقي «المبين»

آنفا دون اي ضمان علمي ، ثم المجوهر [1] ايديولوجيا ، مواصفة ملائمة او غير ملائمة باللجوء البسيط الى المقولات المجردة والملتبسة جــدا للخــير والشر . لقد انصف الفلاسفة منذ زمن طويل هذا التصنيف المختصر، ولكن الايديولوجية لا تعمل على ان تمدد سطوته باستمرار . بيـــد انه ليس من حاجة لاحتراف الفلسفة كي يعرف المرء ان معظم ملامح الطبــاع يمكــن أن تصب حسب الظروف في سلوك حري بالادانة او بالمديح .

هكذا ، حين يأخذ ايديولوجيون سياسيون كالمذكورين أدناه ، عـــلى العرب أنهم يفتقرون الى بعض الخصائص المعتبرة «خاصيات» بالنسبـــة للذهنية الصناعية ، ومطلوبة فعلا لسياسات التنمية ، فقد يكونون عـــلى بعض الحق ولكن لتحقيقات محاطة بكل ضمانات الطريقة العلمية ان تعيّن حدود ذلك . ان ادبا عربيا كاملا قائما على النقد الذاتي يسلك هذا الاتجـاه حديثا ، لان الكثير من المثقفين العرب قاموا بتحليل موضوعــي «لعيــوب» مجتمعهم بهدف كشف تلك العيوب ومعالجتها . ولكن لن يكون الامر اطلاقا متعلقا بجوهر يلتصق عبر العصور بانسان عربي مماثل أبدا لذاته . ينبغي أولا البحث عن اسباب هذه الخصائص في الوضــع الثقافي والسياســي والاجتماعي لدى العرب . فاذا بدا أن بعضها يستمر عبر مدى تاريخــي طويل ، ينبغي البحث عن سبب ذلك في الشروط والتكييفات التي امتدت هي الاخرى زمنا طويلا على الاقل . هكذا تنقل الثقافة الادبية ، الفكريـــة والعملية عبر القرون بعض القسمات ، حتى بعد أن تختفي الشروط التي خلقتها بزمن طويل .

ينبغي بعدئذ الا ننسى ان الخصائص المذكورة ليست قابلة للنقد الا على ضوء هدف محدد . ان ما لا يلائم النمو الصناعي ليس شرا بحد ذاته ، انه فقط مظهر غير مناسب في العالم الحالي . ان «حسنات» الاوروبيين مــن وجهة النظر هذه هي بمعظمها حديثة الاكتساب . فهي لا تنجم عن جوهرهم ولكن عن ظروف وُضعوا فيها. ليس ضروريا ان ينسب اليهم «جدارة» خاصة (اذا كان للكلمة معنى) في اكتساب تلك الصفات ، كما أن غياب هذه الاخيرة لا يتأتى عن لعنة ما ، او نقيصة أساسية في تكوين الشخصية .

ان عملية الانتشار الواسعة للقيم والتصرفات المرتبطة بالحضارة التقنية

---

١ ـ نظرية فلسفية تقر ان الجوهر يسبق الوجود .

التي تمت في اوروبا ، احرزت نجاحات كبيرة في العالم أجمع ، ولكنها اصطدمت تقريبا في كل مكان بحدود نسبية نظرا للثقافات والبنى الاجتماعية الخاصة . ليس ثمة «عرقية» في ملاحظة هذه الحدود وتحليل أسبابها . ولكنه «عرقي» بالمقابل من يرى فيها تجليات أبدية لا علاج لها لجوهر خاطيء بالطبيعة .

لقد نقضت في النص الوارد ادناه ، مندفعا بمنطق برهاني ، اتهامات التوسعية الموجهة الى العرب ، مهملا فارقا بدا مذ ذاك مهما نسبيا وقد تكلمت عنه في مكان آخر بعدئذ . عنيت موقف عرب العراق من الاكراد ، وموقف عرب السودان تجاه الشعوب الزنجية في جنوبي البلاد . صحيح انه بالامكان انكار صفة التوسعية لان المقصود هو المحافظة بالقوة على أوضاع مكتسبة أكثر من التوسع ما وراء هذه الاوضاع .

لا ريب اني بالغت في مقالي ادناه في تصوير قوة النزعات العلمانية في الجزائر . لقد كنت على حق في الاشارة الى أن الثورة الجزائرية كانت في الجوهر نضالا قوميا لا نضالا دينيا . لقد توقفت عند ذلك في هذا النص، مضيفا تدقيقات وفوارق فيما بعد في مقال آخر يمكن قراءته أعلاه .

باختصار ، ان القوى التي تدفع في الجزائر باتجاه نوع من العلمانية كانت وما تزال قوية . بيد أن المماثلة عبر القرون بين جماعة دينية وهوية قومية ، تلعب ضدها دورا عظيما ، كما الحال في بولونيا وايرلندا . فالامر هنا لا يتعلق اطلاقا بالنضال من اجل عقائد يجهلها معظم افراد الشعب ولا يعبأون بها . ان توجها نحو تمييز واضح بين الدين والسياسة نحو سياسة خارجية وداخلية متحررة من كل احالة على الانتماء الطائفي ، كان يمكن تصوره . لقد كان بن بلا ينحو (بكل حذر) هذا النحو . ان النظام الذي ازاحه قد اعتقد انه من المفيد لمتابعة اهدافه الداخلية الاستناد على عناصر كانت تشترط احترام الدولة الجلي لممارسات الطقسية الاسلامية، وتدخلها ضد أي معارضة ايديولوجية للاسلام . لقد ادى ذلك الى انتقال تلك المعارضة الى التعبير السري او الى مؤلفات مطبوعة في الخارج (كمؤلفات كاتب ياسين الرائعة والمؤذن لمراد بوربون الذي يجدر التنويه بمواهبه الادبية) . مع ذلك فلقد فرضت الحكومة الجزائرية حدودا لهذا التوجه . فهي قد وقفت ككل الحكومات العربية تقريبا ضد نمو كهنوتية حقيقية ، او تبرير ديني صرف لخياراتها السياسية .

ثمة عمليا نزعتان (او ثلاث) تتصارعان حول المشكلة . انني لن أعمد الى التفصيل في هذا المقال . فلنقل فقط ان ثمة صعوبات خاصة تقف في البلدان الاسلامية ضد التطور نحو علمنة كاملة للدولة بالمعنى الغربي لهذا المفهوم ـ تطور ما زلت اعتبره مرجوا هناك ايضا ـ وان الجماهير الشعبية متعلقة بصورة واسعة جدا بالمحافظة على العلاقات الواضحة للانتماء الاسلامي ، وان الطبقات المحافظة تؤثر معالجة هذا الشعور سعيا وراء اهداف لها منفعة فيها ، وان معظم الحكومات واقعة تحت تأثير الخوف من الاتهام بالالحاد ، لذا فهي تضاعف علامات احترام الدين ، دون ان تسمح مع ذلك بنمو كهنوتية صرفة تخافها بنفس القدر . ان الاتجاهات نحو العلمانية موجودة مع ذلك وربما كانت تنغرس اصولها في الجزائر ، من بين كل البلدان العربية، بشكل اكثر عمقا، وان أمحت الان من الحياة العامة المرئية . هذا ما اردت قوله في هذا المقال بصياغات لم تبرز فيها الفوارق بصورة كافية . سوف نرى مع ذلك انني لا أنكر حق الاسلام في الاحترام ، ولا الامكانات التي لديه في تنمية توجه يساري والايحاء يوما ، جزئيا على الاقل ، بمشاركة في المشاريع التقدمية والنضالية ضد الامتيازات الاجتماعية .



ينتشر حاليا أدب كثير ، موضوعه الاساسي مناقضة الاطروحات الاساسية للقومية العربية . ان هذا الادب يظهر بحذر وتحفظ تقريبا نوعا من الكره للعرب ، يبدو طابعه العرقي بديهيا في الحالات القصوى . يتباهى المؤلفون المذكورون بفقه مستعربين أو دارسين للاسلام وهم براء من ذلك الا نادرا ؛ ولكن يسهل ان يظهر المرء فقيها في هذا الميدان بفضل بعض «الخُدَع» كالاستشهاد ببعض الكلمات العربية في الوقت المناسب. ان من وهبتهم الطبيعة ذوقا طبيعيا للتحايل والوقاحة يتعلمون بسرعة هذه «الخُدَع» . أن كارهي العرب هؤلاء يجدون تحت تصرفهم مجموعة من الحجج المخصصة لشرائح مختلفة من المجتمع والراي العام . فهم تارة يدافعون عن الغرب ضد التخريب الثوري ، وطورا يحذرون الراي العام الليبرالي والعلماني من امبريالية كهنوتية ورجعية . وذلك يسمح لهم بممارسة تأثير اكيد على أوساط عديدة . ان استيحاءهم متنوع المصادر ،

غامض أحيانا ، بيد انه سهل الاكتشاف عموما . يسهل التمييز بين عمل «مجموعة الضغط» الصهيونية وعمل «مجموعة الضغط» الجزائرية ، اذ توجه الاولى جهودها خاصة ضد القومية العربية المشرقية ، والثانية ضد الحركة القومية الجزائرية في المقدمة . ولكن عملياتها غالبا ما تندمج .

اعتقد انه لمن الضروري مكافحة هذا الادب ، أولا دفاعا عن الحقيقة التي يشوشها بغرابة ، وبالتالي كرد فعل على الانعكاسات السياسية التي مارسها . هكذا كان الموقف الذي اتخذه حديثا رجل يساري لا غبار عليه هو البر بابيه متأثرا بوضوح بالانطباع الذي أحدثته لديه حجج مزيفة ـ العلمية لدى كارهي العرب (١) . الامر عندهم كما يشرح أحدهم بصراحة، يتعلق بمساعدة «اخواننا مسلمي الجزائر على معرفة افضل لمن ضللوهم» كي ينحازوا الى السياسة الفرنسية ويساعدوها «على تخليص ما يهدده العالم العربي الكبير بموت الصحاري (٢) » .

سأرجع فقط من بين هذا الادب الغزير ، الى بعض المؤلفات الحديثة التي تبدو لي نموذجية وهي في متناول يدي . اذكر هكذا مقالين لاختصاصي صهيوني في المسألة هو أ.ج. هورون ، وهو الاكثر معرفة بين اولئك الذين سأذكرهم ، وكتابا لاستاذ حقوق يملك معارف اسلامية سطحية هو ريمون شارل ومقالا لمجادل يميني هو بيير شاراس (٣) . ولكن

---

١ ـ فسر ذلك ا. بابيه الذي انضم الى مبادرات ج. سوستيل و ج. بيدو . و ر. لاكوكست من اجل «الحفاظ على الجزائر ضمن الجمهورية الفرنسية» في مقال في «صحيفة البرلمان» ، بعد مقتطفات منه في لوموند ١٥ حزيران ١٩٦٠ ص ٥٠ .

٢ ـ ب. شاراس ، المقال المذكور ادناه (٣) ص ٦٦ .

٣ ـ نقده هي مراجع هذه المقالات وهذا الكتاب المذكور باختصار : ريمون شارل ، تطور الاسلام ، كليمان ليفي ١٩٦٠ ، ٢٠٤ ص ؛ ا.ج. هورون «العروبة الكبرى» ـ بيير شاراس ، في بعض تزويرات التاريخ العربي ، ر. شارل ، الروح الاسلامية ؛ النجمة الحمراء ضد الهلال . لقد انتقدت هذا الكتاب بشدة في مقال بعنوان « انصاف العلماء » (في افريقيا الفتاة عدد ١٠٩ ، ١٩ ـ ٢٥ كانون الاول ١٩٦٢ ص ٢٨ـ٢٩ ؛ انظر ايضا عدد ١١١ ، ٣ـ٩ كانون اول ١٩٦٢ ص ٢) . ان كتابه حول ، الحق الاسلامي ، باريس PVP ١٩٥٦ ، ص ١٢٨ (ماذا اعرف ؟ عدد ٧٠٢) واضح ولكن فيه عيوبا كبيرة وهو سيء المعلومات . انه يجهل اعمال ج. شاشت التي جددت فهمنا للموضوع .

يجد المرء موضوعاتهم مستعادة ومعبرا عنها بشكل أسوأ او افضل، في كمية من المنشورات الاخرى سوف يستعيد جوهرها على الخصوص عالم وسلالات ، قيم ، خربت ميوله السياسية نهائيا قدرته على الحكم العلمي، عنيت جاك سوستيل (١) .

١ ـ أطروحات النقاد

ان ايا من كارهي العرب لن يرفض سطور ر. شارل حول تهديد الاسلام الذي يحصره بخفة بالعروبة .

«ان تبني التقنيات الاوروبية سيؤمن الفعالية المادية . فبحيازة هذه الادوات [...] سيدفع المسلمون خارج الارض المقدسة الكفرة و (...) يطرحون انفسهم كمثال لمجمل الشعوب لتحقيق وحدة البشرية . هل سيكون المقصود تدخل سلمي في شؤون العالم ؟ [...] ينبغي التذكير هنا ان الاعتدال ليس من شأن المزاج الاسلامي .

ان الاداة الايديولوجية لهذه الامبريالية ستكون القومية العربية . ان معظم هذه الانتقادات هي بذاتها قومية وتعلن بأن لا شيء لديها ضد القومية بحد ذاتها (هورون ME , ١٣) . ولكن القومية العربية بنظر أصحابها ، هي في آن معا دون أساس وعلى جانب خاص من الخطورة .

لا أساس لها لان العرب أولا ليسوا عرقا (هورون ME , ١١) وليسوا كذلك امة . ان ما يدعى بالعرب هي الآن مجموعات انسانية متنوعة على صعيد اللغة (هورون CS , ١٥٠) انه يضيف لحاجات برهنته ، الى وقائع حقيقية ، لائحة من اللغات المختلفة جدا بالفعل ، ولكن خطأها الوحيد هو أنها تجري على السنة أساس لم يقل أحد يوما بعروبتهم) والدين ، ونوع المعيشة ، والتاريخ ، الخ. ان المنطقة التي يطلق عليها اسم عربية لا تكوّن وحدة اقليمية الا ظاهريا ، لانها تضم مناطق مسكونة منفصلة بعضها

---

١ ـ طبعا كنت اشير الى حكمه العلمي المتعلق بالمواد ذات العلاقة تقريبا بالعرب ودون ريب ايضا بالمشاكل العامة التي يمكن لخياراته السياسية ان يكون لها عليها بعض الانعكاس. لا انكار لكفاءته او لقيمة اعماله حول المكسيك القديمة .

عن الآخر بمساحات صحراوية واسعة (هورون ME ١١ س) . اننا نرى هكذا كيف يمكن استعمال «تحديدات» عيانية مبسطة للامة تشبه تلك التي اعطاها ستالين، لانكار واقع قومي (١) . ويتابع أصحابنا : ان القوميين العرب يترددون على كل حال في مطالبهم حول الطابع الوحدوي او المتعدد للعالم العربي ، «تجري المناداة على من يسمع بالطابع الشرعي والمحتوم للقومية العربية أو القوميات العربية ، دون التوقف عند التناقض الفاضح بين هذا المفرد وذاك الجمع» (هورون CS ١٥٢) على كل حال ان العرب الحقيقيين ، والشرعيين الوحيدين بهذا الاسم بدو شبه الجزيرة العربية وقد كانوا فاتحين كغيرهم . لا يمكنهم ان يأخذوا على أي شعب استخدامه بدوره لحق الفتح . ان الانسانيين والليبراليين ، ينبغي منطقيا ان يساندوا حقوق الشعوب في ارضها التي انتزعها هؤلاء الفاتحون ، اي البربر في المغرب ، واليهود في فلسطين ، ليس لهم اية صفة للوقوف ضد الحقوق التي اكتسبها المحتلون الجدد ، اي الفرنسيون في الجزائر ، واذا شئنا أيضا ، اليهود في أسرائيل . لا صفة لهم بالاحرى للتضحية بالاقليات الدينية او العرقية لمسيحيي الشرق والدروز والعلويين ، الخ. على كل حال لا يمكن اعتبار المغاربة مثلا عربا. «صحيح ان قسما من مواطنينا الجزائريين، يتكلمون لهجة عربية من بين لهجات أخرى . ولكن شعوب هايتي وسان دومينيك تتكلم الفرنسية دون أن يكون في عروقها الكثير من الدم البريتاني او البروفنسي» (شاراس ٦٦) . ان الفرنسيين زمن لويس - فيليب هم الذين اعتبروا خاطئين «عبد الكريم» (ان الفاضح الجليل «لتزويرات التاريخ العربي» يعني دون شك عبد القادر) عربيا ، ونابوليون الثالث هو الذي تكلم «لسذاجته» عن «مملكة عربية» في الجزائر . «ان قوة العادة وصلت الى درجة أن التسمية القديمة ما تزال سارية المفعول» (المرجع ذاته ، ٦) . ان الفاتحين العرب لم يخلقوا شيئا ، عكس الافكار الخرافية لمؤرخي «القرن التاسع عشر الاحمق» . «ماذا قدم العربي وهو البدوي البدائي ، الغني بايمانه وحسب والذي انحط خجله الاصلي الى تعصب أ [...] اليست

---

١ - انظر مقالي «حول نظرية القوم الماركسية» ، (مسالك جديدة باريس عدد ٢ ايار ١٩٥١ ص ٢٥-٣٠) .

هذه الحضارة التي تنسب اليه مجرد تزوير ؟ هل ثمة اسهام فيها ؟ [...] ان العرب في هذه الايام ، وقد انحصروا في مساحة جغرافية ضيقة يحاولون توسيعها بعد ان جعلوها بوارا ، محرومين من العجينة الانسانية الاجنبية التي لم يكونوا خميرها ، يبرهنون من جديد عن عجزهم الاساسي عن خلق شيء خارج الامثال الشعرية ، وعن تنمية شيء خارج شهرتهم» (شاراس ٦٨ ، ٧١) .

ان هذه القومية ليست فقط دون ركيزة ولكنها ايضا وخاصة خطرة . ان مؤلفينا جميعا يسلمون ضمنيا بأن لها اهدافا توسعية . انهم لا يفسرون جيدا لماذا ، الا بالتذرع عرضا بالميول الرديئة التي ينسبونها كما سنرى الى العرب والاسلام . يستند غيرهم غالبا الى كتيب ناصر ، فلسفة الثورة . وقد لجأوا الى ذلك سابقا على منبر البرلمان وفي مناسبات رسمية أخرى . لا أنوي اطلاقا ان اقرظ زعيم الدولة المصرية او ان اكفل غياب اهداف سيطرة لديه تجاه شعوب أخرى . ولكن اذا قرأنا دون راي مسبق كتابه ، فنحن مجبرون على التسليم بأنه لا يعبر عن اية مطامع من هذا النوع على الاطلاق . ان الامر يتعلق خاصة بنزعة خاصة سوف نرى أنها ليست مهيمنة في العالم العربي، حتى وان كانت ناصرية عبد الناصر الشاب النظرية توسعية ، وهذا قابل جدا للاعتراض ؛ وان كانت الناصرية العملية الحالية كذلك ؛ وهذا اكثر احتمالا بكثير . ان الحجة الجدية الوحيدة لصالح اطروحة نقادنا هي في الحقيقة «ان الحركة العربية الكبرى تبدو متميعة ، غير منتظمة وغير قياسية» (هورون ـ CS ـ ١٥٥) . مذ ذاك ، اذا كانت حقا صادرة عن أقلية تريد فرضها على شعوب سلبية او صعبة القيادة، فهي مضطرة بداهة الى ألجوء الى القوة . ان مؤلفينا يلحون مع ذلك خاصة على الموازنة السيكولوجية المسكينة التي يقدمها طبع العرب أو طبع المسلمين او الاثنان معا . ان ر. شارل الذي كتب كتابا كاملا عن الروح الاسلامية ، فصيح على ألاخص بهذا الصدد . يقول مفسرا ان المسلمين وخاصة العرب المسلمين هم هناك، وكذلك في الكتاب الذي نأخذه بالاعتبار هنا،متعصبون، موهوبون «نسبية مقلقة» في حقل الاخلاق (ص ٤٤)، يحتقرون ما هو كمي، وكذلك فكرة الزمن التي اكتسبها الغربي بفضل ذكائه ووعيه والتي يتميز بها عن «الحيوان والبدائي» (ص ٤٧.) . ان تأمل المسلم ينحصر في «حلم يقظة غامض» و «نفور بسيط من ألجهد الذهني» (ص ٣٢) «ان ميله الى التخريف مانع لشكل خيالنا الخلاق الذي هو عندنا دلالة الفكر المولد والخصب»

(ص ٢٧) . انه موهوب «عقدة كبرياء» «تولد نزعة مزاجية الى محبة الذات وردود الفعل الانفعالية الملازمة لذلك اي الغرور والنزق» (ص ٣٣) . يرتبط بهذا «الافراط في العاطفية» شهوانية تعبر عن نفسها في فيض الشبق (ممارسة جامحة لقدراته الجنسية) (ص ٣٥) . والقساوة قد نشعر يوما بآثارها . «لقد استعملت اسبانيا خلال ما يقارب الثمانية قرون متنفسا للاندفاع المدمر والغضب الدموي ، والنزوات الهائجه لدى المحتلين المسلمين ـ لفرح الشر الناجم عن حاجة فيزيولوجية تقوم على القلق الجنسي ـ ان التشنجات العنيفة ، والجنون الشهواني التي تثيرها وتهيجها بالتناوب الانتخابات المنغمة والنداءات الارتعاشية في غناء الفلامنكو تعبر بصورة مباشرة اكثر مما تفعل رسوم غويا ، عن الاحتضان المغربي عبر العصور حيث كل تدخل للفكر تكبته الشهوة التي تتوالد دون انقطاع [...] فلتنجح الوحدوية العربية في تحقيق احلامها التوسعية وسوف تقفز اوروبا من مفاجأة الى مفاجأة» (ص ٣٦) . ان النقاد الآخرين ينضمون فعليا الى هذه الموضوعة القائلة بانحطاط جنسي لدى العرب ، دون ان يذهبوا الى هذه التفاصيل المثيرة للاضطراب التي يبدو أنها تفرض تحليلا نفسيا للمؤلف . كيف يمكن ان يفسر المرء بشكل آخر انهم ظهروا عبر التاريخ ، كما يؤكد اصحابنا ، عاجزين عن خلق اي شيء ذي قيمة ؟ لقد خلقوا دينا تعصبيا وشموليا . «خارج التعاليم في الاسلام ، لا شيء اطلاقا» يؤكد شاراس قطعا (ص ٦٤) . يجري الكلام على فني عربي وحضارة عربية في العصر الوسيط ، ولكن العرب لم يساهموا في ذلك أبدا . ان هذه الثقافة كلها سابقة للعرب او انها ابتدعت تحت سيطرتهم على يد الشعوب المقهورة : كالاسبان والبربر والاقباط والفرس ، الخ. ان ر. شارل يصل الى حد اتهام لغتهم «الممتازة للاستعمال الطقسي او الشعري» ولكن «غير الصالحة اطلاقا لنقل الحمل الثقافي وخاصة العلمي لحضارة القرن العشرين» (ص ١٧٩) . أليس اعتبار شعب بأكمله فاقد الخطوة الى هذا الحد ومجهزا الى هذا الحد بخصائص مشؤومة ، مسعى لا يمكن الا ندعوه عنصريا ؟ والا فعلام نطلق هذه التسمية ؟

تجدر الاشارة على كل حال الى أن مؤلفينا لم يخترعوا هذه الموضوعات. لقد نهلوها كليا او جزئيا ، كما هي او بعد عملية تشويه ، من مصادر اكثر علمية أحيانا ولكنها غير بريئة من الافكار المسبقة ذات روحية استعمارية وشوفينية ، مموهة بمهارة احيانا . قد يكون مثيرا للاهتمام أن يؤرخ المرء

للموضوعات المألوفة لدى نزعة كره العرب (١) . ولكن ليس هذا هو المكان الملائم . فلقد ارتبطت بكراهياتنا الدينية الاكثر قدما نحو العدو الاكبر الايمان المسيحي ، التي نقلها غالبا كلاسيكيون بشكل ضمني ، وظهرت هكذا في كتبنا المدرسية، في الكثير من المؤلفات الادبية وعدلت بشكل لاواع غالبا أحكامنا .

والاكثر من ذلك ان هذه القومية العربية في نظرهم ذات أصل أجنبي «هذه القومية هي طبعا دجل وخداع مقصود ، حبكتها أقلية من الحكام المسلمين غير العرب ومعاونيهم او كذلك مرشديهم الاجانب وانصارهم غير المسلمين في موسكو كي لا نقول في لندن وواشنطن» (هورون ME ١٣) . لقد كانت اداة اساسية للسيطرة البريطانية ثم الانكلو اميركية [...] قبل ان تسقط في يدي الانظمة الاسلامية التي تدعي الآن العروبة منادية منذ الان بوحدوية عربية كفعل ايمانها الرسمي ؛ فعل ايمان هو أيضا الاطروحة او الحجة التي تتغطى بها الشيوعية للدخول الى آسيا الغربية وافريقيا» (هورون ــ CS ــ ١٤٩) .

ان هذه الحركة التي تدعمها، يا للغرابة، الشيوعية الاممية والرأسمالية الانكلو اميركية (وهذا يرضي كثيرا !الفكرة القديمة التي كانت تلقننا اياها كتبنا المدرسية وكتب الاطفال عن فرنسا شهيدة الامم ، ضحية الشر البريئة) هي حركة عنصرية ودينية في آن معا .

هذه الاتهامات الصادرة غالبا عن اناس لم يخطر ببال أحد تعلقهم بالعلمانية وبفكرة الاخوة بين الشعوب تهدف خاصة الى التأثير في الراي العام اليساري . ولقد نجحت في ذلك أحيانا . فالعرب يضطهدون اليهود تماما كما كان يفعل هتلر ، وهم يزعجون الاجانب وأحيانا يطعنونهم . انهم يحتقرون أوروبا ، ويمارسون التمييز تجاه المسيحيين. ان قوميتهم تستند الى الدين الاسلامي . يمكن كشف القاسم المشترك لاتجاهاتهم الوحدوية

---

١ ـ كتبت مخططا لتطور الصورة التي اخذها الغرب عن العالم الاسلامي من العصر الوسيط الى ايامنا . ستظهر خلاصة عنه في الطبعة الثانية من ، تراث الاسلام ، (اوكسفورد ، كلارندون برس) . ان مختصرا آخر كان موضوع محاضرة في القاهرة ترجم نصها الى العربية وظهر في مجلة الطليعة (القاهرة السنة ٦ ، عدد ٢ شباط ١٩٧٠ ص ٤٨ ـ ٨٣) .



العربية دون الكثير من النفاذ . «انه الاسلام او بصورة أصح كره الاجانب، والتعصب وردود الفعل الاسلامية المختلفة كما تتجلىاليوم في البلدان حيث الاسلام من تراث عربي خاصة» . هورون ، CS ١٥٥) .

ان الوحدوية العربية التي اطلقتها المناورات الاوروبية والشيوعية هي خاصة «العودة الى الاشتعال والانفجار المفاجيء لبربرية عربية ـ اسلامية كانت خامدة فقط» انها «الشكل الحديث لهذه البربرية»، وهي في الحقيقة غير وطنية اطلاقا وحتى غير قومية» (المرجع ذاته ، ١٥٦) .

ان القومية العربية ، خاصة في الجزائر ، هي دون اساس ومشوّومة على وجه الخصوص . ان الجزائر وهي أرض بربرية احتلها قديما العرب الذين لم يتمتعوا أبدا بوحدة وطنية ، التي أخصبتها سابقا العبقرية اللاتينية، قد توحدت من جديد واغتنت «بانسلم الفرنسي» . ان مبدا القوميات فيها «هو الرافعة السهلة التي يستخدمها ويستغلها قادة الانشقاق الجزائري لمحاولة اثارة شعب لا يتطلع مع ذلك الا الى حياة هادئة» (شارل ١٥٢) مع ذلك «فان قمع المذابح التي اثارتها عام ١٩٤٥ في صطيف وغيلما بعض الحركات السياسية الاسلامية أمن عشر سنوات من السلام في الجزائر» (المرجع ذاته ، ٩٠) لِم لم تجر متابعة هذه المجازر القمعية ، الجماعية ، والسلمية ؟ ولكن ، كما يعترف ر. شارل ، قد ظهر الآن «وعي اسلامي قومي» (المرجع ذاته ١٥٣) دخل في تصادم مع الوعي القومي الفرنسي . ينبغي الامتناع عن جعل الاكثرية تنتصر . «ان اللجوء الى قانون العدد» [...] سيبقى دائما وقحا من باب أولى ما دام التفوق السكاني الساحق للشعب الاسلامي لم يصبح ممكنا الا بفضل اقامة السلم الفرنسي» (المرجع ذاته ١٥٤) . ان جزائر منفصلة عن فرنسا ، قد تنضم على كل حال الى امبراطورية عربية واسلامية . هنا يورد مؤلفنا جملة لكامو تقول : «ان جزائر مرتبطة بامبراطورية اسلامية لا تحقق الشعوب العربية الا اضافة بؤس وعذابات» (حاليات ١١١ ص ٢٨) .

اية سياسة ينبغي اتباعها تجاه شعوب محرومة الى هذا الحد من خصائص ايجابية ، مشوّومة الى هذا الحد ، وخطرة على السلام العالمي . الحقيقة ان المنطق لا يفتح على ما يبدو الا مخرجا واحدا يتمثل بابادتها او على الاقل باخضاعها الدائم لامم ذات ذهنية اكثر ابداعا . فلننقل مع ذلك ان مؤلفينا لا يجرؤون على قول هذا بوضوح . مع ان ر. شارل يمدح كما رأينا ، حسنات القمع الوحشي لعام ١٩٤٥ ، وان ثمة شيئا كهذا ساريا

عمليا . ولكن السياسات ، هنا كما هنالك ، ترى أبعد بكثير من المحاولات التجريبية . ان البعض يجتهدون في تنسيق الجهاد ضد العرب . ومن بين هؤلاء ج. سوستيل وكثيرون غيره . ان المجلة التي يديرها في نيويورك أ.ج. هورون تنادي بالشعار التالي : «ان الدفاع النشيط عن غربنا وعن تقليدنا اليهودي المسيحي وعن الدائرة الاطلسية للشعوب الحرة وبالتالي عن بلداننا الامريكية يرتكز على حصون الحرية هذه الواقعة في جنوبي المتوسط وفي الجنوب الغربي منه ، في الجزائر الفرنسية واسرائيل ولبنان (١) . ان التحالف بين فرنسيي الجزائر والاسرائيليين ، والاقليات العربية المسيحية في الشرق في حال حرفها عن العروبة ، تلك هي الفكرة الكبرى التي تلهم على الصعيد العالمي الاذهان ذات الآفاق الاكثر اتساعا بين أعداء العرب هؤلاء .

٢ ـ نظرة نقدية سريعة

ان كل هذه الحجج الواهية المدعية ، المعروضة عموما بشكل قطعي ، تتكشف اولا عن جهل غريب . يساند هذه الاطروحات اولا كذلك (وان بشكل أكثر روية بقليل عموما) اناس ذوي اطلاع تقريبا بمشكلات العالم العربي ، واحيانا ايضا مستعربون ذوو قيمة. لقد اصطدموا غالبا في اتصالاتهم المستمرة بالعرب المعاصرين بردود فعل سيكولوجية، لدى هؤلاء، جرحتهم Egratignier وتركت لديهم نوعا من الضغينة . ان شعبا أنكرت عليه أية قيمة ، او كرامة انسانية ، غالبا ما تتولد لديه بصورة طبيعية حساسية المسلوخ. انه مدفوع الى الرد غالبا بشكل ارعن . من المؤكد أيضا ان بعض الشرائع الاجتماعية التي وضعها الاستغلال ، الذي حصلت عليه بلادها ، في المقدمة ، لن تكون ردود فعلها دائما محببا جدا خاصة مع تضاعف السلطة والثروة في أيديها . يلزم الكثير من رحابة الصدر والتفهم الانساني والاريحية للتغاضي عن الاصطدامات التي توشي بسهولة علاقات متواترة مع هؤلاء الناس، وهي صفات غير منتشرة كثيرا ! فلنتذكر ايضا ان قاعدة العلم حاليا تقوم على

---

١ ـ the Méditerranéen and Eurafric ، ظهر الغلاف .

تخصص وثيق . ان اختصاصيا في حقل خاص ، فلنقل في التاريخ الاسلامي الوسيط ، جاهلا جدا على الاغلب مشكلات من التطور الاجتماعي في عصرنا ، مدفوعا غالبا الى الحكم على ضوء مفاهيم صحيحة تقريبا بالنسبة للعصر الوسيط الاسلامي ، مصطدما بالصعوبات التي يمكن ان تثيرها بحوثه الخاصة لدى حكام البلدان الاسلامية حاليا ، ان اختصاصيا كهذا ليس معدا لفهم اتجاهات الحاضر والقبول بها .

ان القومية العربية حركة ناجمة ، تماما كالحركات القومية في القرن التاسع عشر الاوروبي ، عن رد فعل ضد وضع قمعي ، ودونية يجد الشعب نفسه غارقا فيها . لقد كانت هذه الحركة موجهة لدى العرب ضد الاتراك العثمانيين الذين كانوا يحكمون البلاد التي تتكلم العربية استبداديا ، وفي آن معا ضد الاوروبيين ، الذين كانوا يسعون كما في كل مكان الى السيطرة اقتصاديا وسياسيا على تلك البلدان نفسها . لقد اتخذت هذه الحركة مثالا لها (ليس هنا المجال لعرض تاريخها) في أشكال تنظيمها ونشرها ودعايتها ، الحركات الاوروبية المشابهة . صحيح أنها تصطدم بمشكلة نوعية ولكن ليس دون تماثلات . ان العالم ذا اللسان العربي هو في آن معا وحدة وتعدد ، انه يقدم عوامل وحدة وعوامل تمايز اقليمي . هنا يجري التحقق من صحة غرور «التحديدات» المدرسية للامة كتحديدات ستالين . لا يسمح لنا اي مقياس شكلي بالتأكيد أن ثمة أمة عربية ، أو امما مصرية وسورية ومراكشية، الخ. ثمة روابط بين كل شعوب الضاد من الاطلسي الى ضفاف دجلة والفرات : ثمة وحدة لغة نسبية (مطلقة تقريبا فيما يخص اللغة الادبية الوحيدة المكتوبة) ووحدة تراث ثقافي ، وماض مشترك بجزء كبير منه . ولكن ثمة أشياء كثيرة تفرق بينها : تقاليد مختلفة جزئيا ، واساس ثقافي بعيد ليس هو ذاته في كل مكان ، والبيئة الجغرافية والاطارات الحديثة للحياة السياسية والاقتصادية . ان اطارا سياسيا ملائما ينبغي عقلانيا أن ينطوي على روابط وخصوصيات : يمكن أن تتصور ، اما كونفدرالية رخوة واجهزة ارتباط تتخذ قرارات مشتركة حول عدد من المشكلات . لا أفهم انه يكون هذا الوضع الخاص نقيصة . فهل يستتبع ذلك ، كما ينادي مثلا هورون ، ان يكون الشعور بالوحدة قد افتعل افتعالا ؟ لقد قامت نخب بنشره بالتأكيد كما يحدث في كل مكان ، ولكنه كان يجيب على نزعات عميقة . لا يمكن لاي مراقب مهيأ تهيئة صالحة لدراسة ردود الفعل الشعبية ، ان ينكر أن التضامن العربي فكرة متجذرة عميقا في الجماهير .

ان هذه الافكار ـ القوى ليست اقل او اكثر افتعالا من التضامن بين العقليين والبيمونتيين ، بين البريتانيين والنيسيين . لن اهين القارىء باجهاد نفسي بنقض التأكيدات العرقية لدى المؤلفين المذكورين أعلاه . انها تتناسب مع طور طفولي للفكر . ليس العرب افضل او اسوأ من الشعوب الاخرى . بمقدار ما يمكن بلوغ هذا الكنه الزائل الذي يتجلى فيه طبع قومي ، يمكن استكشاف حسنات وسيئات بالطبع. اننا لنعتذر عن الانحدار الى تفاهات كهذه . على كل حال ، يشرط هذه الحسنات والسيئات ، التاريخ الثقافي لهذا الشعب بمجمله . وبما ان هذا التاريخ هو امام أحد منعطفاته الكبرى ، فان تطورا متسارعا يجعل العرب يتعرفون الى تجارب لم يعرفوها ابدا ، يمكن القول ان هذه الخصائص هي بالضبط في حالة جزر كامل، وهي تتبدل باستمرار بفعل تأثيرات جديدة ، وتحول جذري في الشروط الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية . يكفي ان يقرأ المرء ما كان يكتبه منذ ثلاثين سنة ، المؤلفون المتشبعون «بسيكولوجية الشعوب» عن العرب ويقارنه بالواقع الحالي حتى يصدم بالبطلان الكلي لهذا الشكل من الاستدلال .

ماذا يمكن ان يقال في حجة الطابع غير العربي للحضارة الاسلامية في العصر الوسيط ؟ لقد ارتكبت حول هذا الموضوع اخطاء كثيرة اثرت حتى على علماء ذوي قيمة ، مع ان دارسي الاسلام متفقون عموما ، حول هذه النقطة على الاقل . ان عرب شبه الجزيرة وهم شعب مؤلف ، ليس فقط من بدو برابرة ولكن ايضا من مدينيين ، وفلاحين لهم تقليد ثقافي من مستوى رفيع (خاصة ابناء الجنوب العربي) قد غزوا عددا كبيرا من البلدان في القرن السابع للميلاد . بعدها انتشرت لغتهم ، العربية ، ودينهم الاسلام في البلدان المحتلة وما وراءها بوسائل سلمية (بعكس الافكار الشائعة : السيف بيد والقرآن بيد اخرى). لقد توسعت عملية الاسلام اكثر من عملية التعريب . لقد توطد التعريب غالبا في البلدان التي أصبحت تتكلم العربية بعملية التبني التقليدية في شبه الجزيرة التي كانت تجعل من المهتدي الى الاسلام عضوا (بعد جيل او اثنين) في القبيلة العربية التي كان ينضم اليها. وسرعان ما كان العرب الجدد يعتبرون أنفسهم عربا بقدر الآخرين . لقد احتفظت اقليات دينية بدينها المسيحي او اليهودي في تلك البلدان ، في الوقت الذي كانت تصبح فيه عربية اللسان . ان أحد الشعوب الداخلة في الاسلام في المغرب البعيد ، حافظ جزئيا ، على العكس ، على لهجاته

القديمة ، اللهجات البربرية .

ان مسألة الاصل العرقي في العصر الوسيط ، واللغة المحكية ، لم تكن تلعب الا دورا ثانويا جدا ، في الامبراطورية الاسلامية (في الدول التي تكونت نتيجة للتفكك كما في اوروبا المسيحية) . ان الحضارة الاسلامية المتألقة في العصر الوسيط كانت عمل افراد من اصول مختلفة جدا كانت لغتهم الفكرية هي العربية . كان منهم من تحدّر من عرب لشبه الجزيرة كالفيلسوف الكندي وعالم الاجتماع ابن خلدون وكذلك فرس وترك واقباط وبربر واسبان وسودان ويونان ، الخ. يمكن التفتيش، بالاستقلال عن اصل الافراد ، في ثقافة او في اخرى ، عن قرابة كل عنصر ثقافي احتفظت به الحضارة الاسلامية . ان الكثير من المؤسسات من اصل بيزنطي ، بينما اتى غيرها من ايران ، وجاء العلم والفلسفة في اليونان القديمة ومن الهند والحكمة الدنيوية والتقاليد الزراعية دون شك من حضارات قديمة في الشرق القديم ، واللغة والدين والاشكال الادبية من شبه الجزيرة العربية القديمة . ان لكل مظهر ثقافي تاريخه الطويل والمعقد . ولكنه مزج كل هذه العناصر داخل عالم ثقافي كان طيلة فترة كاملة وقفا على دولة واحدة ، وبقي مرتبطا حتى عصرنا بايديولوجية مشتركة ذات قوة فريدة ، كوّن حضارة متميزة . انه لباطل تماما ان يسعى المرء الى تمييز خالقي هذه الحضارة ، العرب من الاخرين ، المتعربين ، او غير المتعربين ، وعناصرها ذات الاصل العربي من عناصرها الاخرى . لقد شارك الجميع في بنائها ، عربا أصليين ، ومتعربين مشدودين لعروبتهم ، ومتعربين واعين لاصلهم غير العربي ، مسلمين غير متعربين ، وحتى مسيحيين ويهودا ينطقون بالضاد مشاركين في هذا العالم الحضاري . انه لظالم جدا ان يؤخذ على العرب الاصليين كونهم لم يساهموا الا جزئيا في هذا البنيان في حين كانوا اقلية بين كل شعوب العالم الاسلامي . ولكن بالاضافة الى ذلك ، يقع المرء في سوء النية والتشويش الفكري الاكمل (وعذره الوحيد الجهل) ، عندما يرفض في البدء اعتبار المتعربين عربا حقيقيين نازعا عن هؤلاء كل جدارة في خلق الحضارة الاسلامية ، ثم في مرحلة ثانية يرفض التسليم للعرب الحاليين اسلاف معظم المتعربين بأي مقدرة على الخلق الثقافي محتجا بعقمهم في العصر الوسيط .

ولكن الا تتجلى في هذه القومية فعليا ، مهما تكن مبرراتها في السابق، لنزعات رجعية واتجاهات كهنوتية ؟ هل يمكن لليساري المشغوف بالعدالة

والتقدم والحقيقة ان يدعمها دون تحفظات ؟ انني اجيب انه لا يمكن لرجل اليسار أن يدعم أي حركة سياسية دون تحفظات . يمكن لكل الحركات السياسية وفي الطليعة الحركات القومية أن تنمو في اتجاهات مقلقة. ليس ثمة نية في انكار كون اتجاهات من هذا النمط تتواجد في الحركات القومية للبلدان العربية .

بيد انها ليست كثيرة ولا حتى مسيطرة . فلنتكلم أولا عن النزعة الدينية . انه لضلال ، هواة قليلي الثقافة او اختصاصيين اقتصر اختصاصهم على العصر الوسيط الاسلامي ، ان يعتقد المرء بعمق تأثير الديانة الاسلامية . ان الاختصاصيين الكاثوليك في المسالة الاكثر احترازا على العموم لما يعلقون على هذه النقطة من أهمية ، يرتعبون على العكس من طابعها السطحي . انهم يجدون فيها بهلع فراغا ملائما لانتشار ايديولوجية ملحدة مصبوغة بالتدين . ان الاسلام بالنسبة للقوميين العرب هو ابتداع ثقافي عربي وقيمة عربية يهاجمها الامبرياليون ككل القيم الاخرى من الاصل ذاته . بهذه الصفة ، بل بها على الخصوص ، أكثر مما عن اقتناع ديني وتقوى ، يدافعون عن الاسلام . ويصح الامر احيانا على مسيحيين أو يهود يتكلمون العربية . يمكنني استخدام وقائع صغيرة وعديدة لدعم هذا التأكيد واعتقد ان بامكاني القول ان معظم الذين يعرفون الشعوب العربية المعاصرة بالاحتكاك المباشر يوافقوني القول . لقد دعم القادة السياسيون هذه الموضوعة تقريبا نظرا لتقلبات الوضع . لقد بحث الشيوعيون السوريون ـ اللبنانيون بالذات احيانا ، عن أسلاف وكفلاء في التراث الاسلامي .

ولكن عندما كانت حكومة من أهل البلاد (وهذه شروط جوهرية !) تبادر بجراة الى تطبيق تدبير علماني الاتجاه ، لم تكن الاعتراضات ذات بال . هكذا منع بورقيبة تعدد الزوجات في تونس، بعد الاحتياط لبعض التبريرات اللاهوتية (ثمة لاهوتيون ومشرعون وفلاسفة يبررون كل شيء) وشجع على انتهاك صيام رمضان. كذلك عندما اتخذ أتاتورك (في بلد اسلامي غير عربي) تدابير علمانية مناضلة . من كان يستطيع التفكير منذ خمسين سنة أن بالامكان تطبيق قرارات كهذه في بلدان «اسلامية متعصبة» دون استثارة تمرد عام ؟.

هل في ذلك اتجاه دكتاتوري ورجعي ؟ فلنتميز المفاهيم جيدا . ان الظروف التي رافقت نزع الاستعمار في بلدان متخلفة ، هي بحيث لم يجر السير سيرا حسنا حتى الآن بمراحل التحرر الاولى الا عبر ديكتاتورية

مجموعة صغيرة من الرجال او حزب (والامران سيان) يمثل بامانة تقريبا بعض الشرائح الاجتماعية . لقد موّهت البرلمانية في تلك البلدان دائما سيطرة الشرائح الاكثر رجعية . على عكس ذلك ، ان الديكتاتورية هي الوسيلة الوحيدة لتأمين هيمنة سياسة تقدمية تقريبا . وهذا لا يعني بالتأكيد ان كل الديكتاتوريات تقدمية .

تقدمية ولكن الى اي حد؟ ان الجواب يختلف باختلاف البلاد العربية وكذلك الحركات . ان الاتجاهات جميعا موجودة . وقد يتبدل الجواب في كل طور . ان هذه الحركات قد استعادت بشكل غير متساو ، ودافعت عن المهام التقدمية التي تفرض نفسها في كل البلدان : اي انتزاع الاستقلال وحمايته ، والتنمية الاقتصادية ورفع مستوى المعيشة المادي والمستوى الثقافي وحماية الحريات الشخصية وتطبيق تدابير مراقبة ديمقراطية حالما يصبح ذلك بالامكان وعلى أوسع مدى ممكن . ولكن ليست الرجعية العمياء هي النزعة الاكثر انتشارا على الاطلاق .

أما بالنسبة للتوسعية العربية ، فقد رأينا ان الاسباب التي تحملنا على الاعتقاد باتجاه كهذا حاليا ضعيفة جدا . ان اي حركة قومية وحتى اي دولة يمكن أن تصبح توسعية في وقت ما . لا شيء يضمن بداهة أن هذا لن يكون يوما توجه دولة عربية موحدة او دولة عربية خارج نطاق الوحدة . ولكن لا شيء ايضا يسمح لنا بأن نستنتج اليوم أن توجها كهذا هو حتمي او ضروري . لا شيء يشير الى ان تلك نزعة مسيطرة . يفضح البعض في الحقيقة نزعة توسعية في الاتجاه الى المطالبة باستقلال كل البلدان العربية، معتبرين ذلك ظلما مبينا ، او في الاتجاه الى تحقيق الوحدة العربية . ان هذا المطلب الاخير قد يقنّع في الواقع الرغبة في سيطرة بلد عربي على بلد آخر . ثمة اشارات ترى أنه يمكن أن تكون تلك حال الحملة المصرية الحالية من اجل الوحدة . ولكن يجب الملاحظة اولا ان هذه النزعة الى السيطرة تصطدم في هذه الحالة بمقاومة قوية في البلدان العربية التي لا يرغب قادتها اطلاقا في الخضوع لبلد آخر وان كان عربيا . ان هذه التوسعية على الخصوص ، على حساب العرب أنفسهم ، لا تهدد البلدان غير العربية ، باستثناء اسرائيل التي سنتكلم عنها في مجال آخر .

٣ ـ وماذا عن الجزائر ؟

لا شيء نهائي في الجزائر . ان الحركة من أجل الاستقلال تتخذ شكل

جبهة كما نعلم . تتعايش في هذه الجبهة اتجاهـات مختلفـة ، في صراع مكتوم فيما بينها منذ الآن على الارجح ، صراع سيصبح علنيا بالتأكيد غدا، عنيف ا وغير عنيف حسب وضع لا يمكن التكهن به . ان ما يمكن قوله الان هو ان النزعات العلمانية قوية هناك الى حد بعيد . لقد كان انغراس الاسلام ضعيفا على الدوام في الجزائر ، وقد ساهمت مئة وثلاثون سنـــة مـــن السيطرة الفرنسية في اضعافه ، خلال فترة طويلة تركزت التقوى الشعبية في الاخويات التي اعتقدت السلطة الفرنسية أن لمن الفطنة مساعدتهـــا . كانت النتيجة عدم اعتبار هذا الشكل من التدين في نفوس الجماهير . لقد كان للعلماء الاصلاحيين المناضلين ضد الاخويات تأثير أكيد . لكن شكـــل الدين الذي كانوا يقترحونه كان على العموم مجردا جدا ، يابسا جـدا ، لا علاقة له بالعاطفة بعيدا جدا عن مشكلات العالم الحديث والانسان العصري فلم يكن له بالفعل تأثير عميق ، هنا ايضا فرضت جبهة التحرير خلال فترة الطقوس الاسلامية كعلامة انتماء الى جنسية غير معترف بها ، منكـــرة ، مطعونة في قيمها ، كان الدين الذي ترتبط به تلك الطقوس جزءا منهـــا . ولكن يبدو ان هذا التكتيك ، كما الحال مع فرض استعمال اللغة العربيـــة ومقاطعة الفرنسية ، يجيب على طور من النضال جرى تخطيه ، كما برهن فرانز فانون (١) . كان ثمة حاجة أقل لهذه العلامة ، ولا يبدو أن التخلـــي الجزئي عنها ولد هبوطا في الحماس للحركة .

هل ان الحركة القومية الجزائرية رجعية ؟ هنا أيضا لا أحد يضمـــن المستقبل . لا يمكن الا أن يدرس المراقب الجدي الاتجاهات ويحاول تقدير أهميتها . يجب ملاحظة أن هذه الحركة هي من تلك التي تظهر في العالم الحالي أكبر عدد من الخصائص الثورية . يتعلق الامر الآن بجبهة تتعايش فيها عناصر تفكر بصورة مختلفة جدا حول مسألة التنظيم الاجتماعـــي ، يوحدها فقط الهدف المباشر الذي تحدده لنضالها،عنيت الاستقلال الوطني. ولكن تسهل ملاحظة ان القوى الحية في الحركة ، عناصرها الاكثر حركية وعددا هي أيضا تلك الراغبة في التحولات الاجتماعية الاكثر جذرية . مـــع ذلك فهي ليست شيوعية بمعنى الرغبة في اقامة علاقات مؤسسية مـــع

---

١ ــ فرانز فانون ، السنة الخامسة من الثورة الجزائرية ، باريس ، ماسبرو ١٩٥٩ (دفاتر حرة ، عدد ٣) ص ٧٥ــ٧٩ .

الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي أو تكوين حزب شيوعي . نعرف كفاية انهم ُمنيت بالخيبة ازاء سياسة الحزب الشيوعي الفرنسي تجاههـا ان موقف العناصر المتمركسة في جبهة التحرير يشبه كثيرا موقف فيدل كاسترو ، ان حمقا مضاداً للشيوعية على الطريقة الاميركية فقط ، يمكن أن يخلط بينه وبين موقف حزب شيوعي .

اذا لم تكن جبهة التحرير رجعية ولا شيوعية ، الا يمكن ان تكون عنصرية ؟ ان حجة البعض على ذلك تتمثل في الارهاب الجزائري . ان الامر لا يعدو كونه تكتيكا يمكن ادانته أو لا ، من وجهة نظر الفعاليه او من وجهة نظر اخلاقية . ان الذين يدينونه (وانا من بينهم) من الناحية الاخلاقية ، ينبغي ان يحذروا فقط من استعمال وزنين ومقياسين ، وان يكونوا مستعدين لادانته حتى وان يكن مواطنوهم او اصدقاؤهم الايديولوجيون هم الذين يستخدمونه . سأحاول هنا أن أكتشف اذا كان المقصود بالامر مظاهر عرقية أو لا . ثمة نوعان من الاعتداءآت الارهابية في الجزائر . ثمة اعتداءآت عمياء تصيب مسلمين واوروبيين جزائريين في آن معا ، ولا يمكن بالتالي اطلاق صفة العرقية عليها . ثمة أيضا . اعتداءآت موجهة حصريا او خاصة ضد فرنسيين جزائريين . انها دون جدال ذات منحى عرقي . فلننظر الى الاشياء عن كثب : أن الامر كما أسلفنا يتعلق بتطبيق تكتيك ارهابي يهدف فقط في نية القادة الذين يأمرون به (عندما لا يكون المقصود جرائم الحق المعادي أو الاعمال الشريرة لعصابات غير مسؤولة) الى «ارهاب» العدو ، وتحطيم معنوياته . هكذا كانت الحال مع القصف الكثيف للمدن الانكليزية من قبل الالمان ، ثم للمدن الالمانية على يد الحلفاء اثناء الحرب العالمية الاخيرة . ليس من عرقية على هذا المستوى انما سعي وراء هدف سياسي دونما اعتبار لصحة الوسائل . ولكن ثمة عرقية بالتأكيد على مستوى المنفذين ، ثمة كره للفرنسيين من حيث هو كذلك . يمكن أن ندين اخلاقيا هذا الاستعداد النفسي الذي يحدثه القادة السياسيون قصدا . ولكن لا يمكن ان يكون ثمة قاعدتان في الاخلاق . ينبغي أن نرى ان ادانة كهذه تستتبع أيضا مناهج يجري استخدامها باستمرار في كل الحروب القومية خاصة عندما تستتبع حروب انصار . في هذه الحالات الاخيرة استحث القادة دائما حقدا أعمى تجاه العدو . لم يجر الانتظار لتمييز المقاتل من غير المقاتل والبريء من المذنب ، خصوصا في حروب الانصار ، ولكن أيضا في الحروب التقليدية . ان اعتبار المسؤولية الجماعية للعدو امرا بديهيا ،

وغالبا كذلك قساوته وخبثه وبلاهته وعجزه ، الخ. كان يجـري قتـل الفرنسيين غير المقاتلين في حروب الانصار النابوليونية وخاصة في اسبانيا. لقد استثير الحقد العرقي ضد البوش في فرنسا من عام ١٩١٤ حتى ١٩١٨ ان لكل منا نصوصا فصيحة بالتأكيد في ذاكرته . ففي اثناء الحرب العالمية الثانية حدثت عملية القصف العمياء التي تكلمت عنها . هل يمكن التأكيد على أن الانصار الفرنسيين والسوفيات قد أقاموا تمييزا واضحا عـلى الدوام بين المدنيين والعسكريين ، المقاتلين وغير المقاتلـين ، النازيـين او اللامباليين او الليبراليين ؟ هل كان الشعار : «لكل بوشه» بريئا من أي تورط عرقي ؟ هذا اذا لم نتحدث عن الممارسة الفرنسيـة في حـرب الجزائر .

بيد أن هذه العرقية الحربية ، اذا صح التعبير ، هي عادة مؤقتة . ان القادة السياسيين الذين اثاروا بهدوء أغلب الاحيان هذه الدعاية المرتكزة الى غرائز بدائية للحصول على فعالية أفضل من فرقهم ، ولكن غير المخدوعين بذلك ، يعمدون الى تقويم مواقفهم حين يقع السلم ، وحتى أحيانا عندما يكون السلام متوقعا . ثمة مثل يرد غالبا هو ذلك الذي قدمه ستالـين ، الذي كان في نيسان ١٩٤٥ وراء مقال ج. الكسندروف في البرافدا موبخا ايليا اهرنبورغ لكونه لم يميز في مقالاته الحربية بين الالمان النازيين وغير النازيين . ولكن هذه هي العملية المعتادة ، اذ ما ان تنتهي الحرب ، حتى تصفى آثارها بهذا النوع من الدعاية ، حيث يجري التحالف غالبا مع عدو الامس ، وتبليغ هذه السياسة للشعب . ان المشكلة تكمـن في أن ثمـة صعوبة في تصفية كل عقبال مؤقت . مع ذلك جرى غالبا انجاح عمليـة اعادة المياه الى مجاريها في أوروبا ، الى حد بعيد . هل يكون ذلك أصعب في بلد اسلامي ؟ لا شيء يشير الى ذلك . ان من يعاشر عامة الشعب العربي في المدن والارياف ، تدهشه استعـدادات تفهمهم وانسانيتهم . فـهم يعرفون انه لا ينبغي الخلط بين أوامر الحكام وتطلعات شعب ، بين موقف اليوم وموقف الغد ، أكثر دون شك بكثير مما في بلدان اوروبا ، في تلـك الاراضي العجوز التي عاينت مرور تاريخ مضجاج وباطل ، وحيث ولدت منذ آلاف السنين «حكمة» لا شفقة فيها ، ولا أوهام . ان مثلا تونسيا يسمح للعدو المصالح بما يتطرف الاقرباء في المطالبة به : «بعد ان سوينا حساباتنا، كلني الان كأخ» . لقد أثار قصف دمشق عام ١٩٤٥ بطائرة فرنسية حقدا عاما على فرنسا لدى السوريين ولم يكن لفرنسي ان يغامر بالمرور في سوريا

دون المخاطرة بحياته . ولكن بعد سنوات كانت تقاليد الضيافة تساعد في خنق الذكريات السيئة التي كانت ما تزال ماثلة في الاذهان . لقد عاد التأثير الفرنسي يظهر قويا ومليئا بالحياة . ان علاقات الفرنسيين الذين ظلوا في مراكش وتونس بعد الاستقلال ، بالمراكشيين والتونسيين ممتازة رغم ماضٍ لم يكن يشجع كثيرا هذا التعاطف . واذا كان ثمة شعور مضاد للفرنسيين باقٍ ، فهو لا يرتكز الى حقد عرقي ، ولا حتى الى ذكرى الماضي ، ولكن الى الاحداث الحالية ، خاصة الحرب الجزائرية .

ولكن الا يلتحق جزائريو جبهة التحرير بالوحدوية العربية ، وهذه أليست عرقية ؟ لقد تكلمت عن ذلك بما فيه الكفاية ، لذا سأعبُر بهـذه الحجة سريعا . ان القوميين الجزائريين يتمتعون بالتضامن العربي وهم واعون للقوة المحدودة ولكن الحقيقية لهذا الشعور . محتمل ان يرتبطوا بوشائج متراخية مع بقية العالم العربي ، في حال انتصارهم . انه لمن المؤكد انهم لن يسلموا الدولة التي ينوون خلقها الى دولة عربية ممركزة ، وان مواقفهم مناقضة لسلوك مشابه . ان الكوادر الحاكمة في كل دولة عربية قاومت حتى الان على كل حال اي محاولة من هذا النوع . ان سوريـــا استثناء يثبت القاعدة لان شعبها يقاوم على الارجح المركزة التي يريدها القادة المصريون للجمهورية العربية المتحدة . وواضح ان ايا من قادة جبهة التحرير الوطنية لا يخضع لاغراء المثل السوري . ولا نرى على كل حال كيف يمكن ان تدفعهم الى ذلك قوة التضحية بالذات ! يمكن ان نعتقد ما نشاء في النظام الناصري ولكن ناصرية جبهة التحرير ليست سوى خرافة معدة للجهلة . أضف الى ذلك ان نزعة التضامن بين الشعوب العربيـة ليست اكثر عرقية في حد ذاتها من نزعة الوحدة الايطالية مثلا . تكون عرقية كل حركة قومية تطالب بالضم القسري لعناصر يمكن اعتبارهـا مـن الجنسية ذاتها . هكذا تكـون الحال بالنسبة لحركـة فرنسية تريد الحاق سويسرا الروماندية او بلجيكا الفالونية بحجة «أصلها» الفرنسي ورغم ارادة المعنيين . كذلك الامر بالنسبة لكل حركة قوميـة تستبعد من الجماعة القومية عنصرا يعتبر جزءاً منها وفقا للتقليد الثقافي، بحجة اصله العرقي المختلف . تلك كانت الحال مع الهتلريـة في موقفها الرافض لليهود الالمان . ان ايا من الحركات القومية العربية لم يتخذ موقفا من هذا النوع باستثناء بعض الاحزاب الصغيرة جدا في الشرق الاوسط ، كالحزب القومي السوري .

ماذا عن الموقف من اليهود ؟ ثمة عدد ضخم من الارتباكات المعقدة في

الفكر الجماعي لليساريين الاوروبيين ، حول هذا الموضوع . لا يمكنني ها هنا ان احاول توضيح ذلك بالتفصيل ، لكنني سأكتفي باعطاء بعض التحديدات العامة . ان الصهيونية حركة نقلت الى فلسطين مليونين من اليهود من مختلف البلدان وخلقت فيها دولة يهودية هي دولة اسرائيل . لقد كانت فلسطين بلدا عربيا كغيرها منذ ثلاثة عشر قرنا . يمكن ان تفكر كما تشاء ، اولا حول شرعية تجمع مليوني يهودي من اصول متنوعة جدا في دولة ، ثم حول شرعية اختيار فلسطين مركزا لهذه الدولة الخاصة . أعتقد ان رد الفعل ما كان ليختلف عند اي شعب آخر يخضع لاستعمار مشابه ، وانه كان بامكانه الاعتراض عليه ، بشكل او بآخر . ولكن ليس لهذا صلة بموقف عرقي اطلاقا ، انه موقف سياسي لا يختلف طبيعة من الموقف الذي كان يدفع الفرنسيين لمقاومة جرمنة الالزاس واللورين . ان الجماهير والقادة العرب (باستثناء بعض هؤلاء) قد ناضلوا دائما ضد استيطان معمرين صهاينة في الارض العربية . لقد حاول معظمهم زمنا طويلا ان يميزوا بين يهود وصهاينة ، بما ان نضالهم كان موجها حصريا ضد هؤلاء . ان يهود البلدان العربية الناطقين بالضاد رفضوا طويلا الصهيونية بمعظمهم كيهود فرنسا او انكلترا مثلا . ولكن اليأس الذي سببته الاضطهادات الالمانية دفع الكثير من اليهود الى اللجوء الى دولة اسرائيل . لقد بذل قادة هذه الدولة كل جهدهم لجعل قضيتها قضية اليهود في العالم أجمع ، حتى أولئك الذين كانوا يرفضون مذهبهم بكل قوة . ان التمييز بين العداء للصهيونية وهو موقف سياسي ، والعداء لليهودية وهو موقف عرقي أصبح اصعب فأصعب . لا شيء يدهش في ان هذا التمييز لم يحدث ، وانه ، على مستوى المنفذين خاصة (ولكن ليس حصرا) اتخذ النضال ضد الصهيونية والصهاينة ألوانا عدائية لليهود . مع ذلك ينبغي ملاحظة ان التمييز استمر رسميا على الدوام ، وغالبا على صعيد الممارسة، خاصة في المغرب . ان البشرية مصنوعة هكذا فمن الصعب ان يأمل المرء اكثر طالما استمر النزاع العربي الاسرائيلي . فلتشر على كل حال الى ان الامر يتعلق بظاهرة مختلفة جدا عن «العداء للسامية» العرقي من النموذج الهتلري ، فلنشر ايضا الى ان جبهة التحرير الوطنية قد برهنت حتى الان بشكل ملحوظ عن رصانة حول النزاع المذكور رغم ضغوط يمكن التأكد منها. فلنشر ايضا الى انها احتجت دائما بنيتها في دمج اليهود الجزائريين في الدولة الجديدة التي تريد اقامتها .

نأمل ان نكون قد اظهرنا ان القومية العربية هي حركة ليست رجعية

نوعيا أو عرقية توسعية كهنوتية ولا تبرير لها أسوأ من تبرير اية حركة قومية اخرى . انها تنطوي في ذاتها على احتمالات عديدة سيكشفها لنا المستقبل بصورة افضل . يمكن ان نكشف بين هذه الاحتمالات نزعات رجعية فعليا وعرقية وكهنوتية وتوسعية ، ونزعات مناقضة . ايها سيتغلب على الآخر ؟ يمكن فقط ان نقول ان الثانية هي الاقوى عموما وخاصة داخل الحركة الوطنية الجزائرية . ولكن كلما يهاجم المرء القومية العربية من حيث هي كذلك وينكر عليها ما يعترف به لكل حركة قومية اخرى ويشتم ، او يشهّر بالطابع الجماعي للشعوب العربية ، ويهاجم او يرذل الدين الذي ابتدعته والذي يؤمن به معظمها ، كلما يستسلم لهذه المواقف العرقية في الواقع ، فهو يقوي في الحركة العربية النزعات الشوفينية والعرقيــــة والكهنوتية ، ويقوي بالتالي النزعات الرجعية في هذه الحركة . ان الوسيلة الوحيدة للاسهام في التوجه التقدمي الليبرالي الديمقراطي لهذه الحركة هو في الاعتراف اولا بشرعيتها . اما التفكير بايقاف حركة بهذه القوة عبر نوع من الترتيب الديبلوماسي من نمط تحالف بين فرنسا واسرائيــــل ومسيحيي لبنان دون الانضمام اطلاقا الى اضفاء معنى ماورائي على التاريخ فهو من باب الخرافة ، وان بلاغة الاحداث لتجبرنا على التسليم بذلك .

مصر الناصرية في المرآة الماركسية

كانت الغاية من النص هذا هي توضيح اهمية كتاب كان قد ظهر آنذاك هو كتاب أنور عبد الملك حول مصر الناصرية . وكنت قد أضفت اليه مقالات عديدة مهمة حول الموضوع نفسه لاقتصادي مصري منفي شاب جديرا ايضا بالاعتبار . هذه المقالات جمعت في كتاب في العام الماضي . كان ذلك بالنسبة لي أشبه بالذريعة لعرض أفكاري ، بتفصيل اكبر ، عن تفوق نوع مـــن التحليل الماركسي (لم اكن وقتئذ احدد طبيعة هذا التحليل وعلاقاته بما يدعى أبتذالا الماركســية بالدقة التي فعلتها في بعض صفحات هذا الكتاب) وكذلك عن طبيعة النظام الناصري . ان بعض الذين يندفعون وراء هوسهم، لا بل تعصبهم ، الذي يفرض عليهم صب اللعنات الكبرى على هذا النظام،

كليا ودون تمييز ، رأوا في مقالي وخاصة في الاسطر الاخيرة مديحا للنظام المذكور ، فأطلقوا على هذا الموقف وصف «ستاليني» مما يعود عليهم بلذة كبرى في التذكير بخطاياي السابقة . اعتقد ببساطة كلية ان هذه الاسطر هي موضوعية . ان المقال ينطوي على انتقادات للكثير من الاجراءات الناصرية ، كافية لان تسمح بعدئذ بابراز العناصر الايجابية لهذه الاجراءات. ان رؤية كل شيء ابيض او أسود فحسب ليست من شيم المؤرخ او عالم الاجتماع . لقد كان هناك زمن اختصر فيه الجمهوريون والملكيون عهد نابوليون ، في حادثة اغتيال دوق انجيين ، و«بجريمة» ١٨ برومير ، وبالنزيف الدموي الرهيب الذي فرض على فرنسا . ان هذا كله حري بالتشهير فعلا وما يزال البعض يقومون به حتى اليوم . كان يمكن للامور عام ١٧٩٩ او ١٩٥٢ ان تأخذ شكلا آخر . بيد ان الاحتمال ليس كبيرا في ان تصب في وضع مثالي ، دون اخطاء أو جرائم او كوارث . مع ذلك كان ممكنا جدا ان تكون اكثر أرضاء لمصلحة البلد المتصوَّر وللاخلاق ، ولكن من لا يرى ان المفكر الجدي لا يكتفي باللعنات ؟

كذلك لم أنصرف الى تقريظ مطلق للاعمال التي قمت بتحليلها . وليس دون فائدة ربما ان اضيف أن الاعمال اللاحقة للباحثين المذكورين قد خيبت املي (بشكل جد غير متساوٍ ولاسباب جد مختلفة) . ان الانجراف الايديولوجي ، من بين عوامل اخرى ، قد لعب دورا جد مشؤوم في عكس افكارهما . ان تقنية احدهما استمرت مع ذلك في اضفاء فائدة كبرى على اعماله . لم أكن لاقول اكثر في هذا الكتاب ، لو لم ينتقل الآخر تحت تأثير الجنون المميز للايديولوجي الحزبي ، من الغضب أمام موقفي النقدي وعوامل اخرى ، الى هجوم شخصي يلزمني بحد أدنى من التوضيح .

انني انشر هذه الصفحات التي اتمسك بها كما ظهرت في الازمنة المعاصرة ، (عدد ٢٠٣ نيسان ١٩٦٣ ص ١٥٨٥٩-١٨٨٧) ولم اضف الا بعض التوضيحات الفهرسية خصوصا في الهوامش .



مصر وطن آباء الهول ، فهي اذاً ذات الغاز ، ولكن وراء هذه الشهرة سوء فهم غربي . ففي الوحش ذي الرأس الرجولي الذي كان يرمز الى قوة

ملوكها ، كان يرى اليونان شياطينهم الانثوية الدموية وهاوية الالغاز . كذلك فان أولئك الذين يجعلون من انفسهم خلفاء روحيين لهم يقفون حائرين امام الديكتاتور الحزين ذي الانف الطويل الذي يكمل الفراعنة ؛ هذا على الاقل بالنسبة للاذكياء والحاذقين . ان كل شيء بسيط لدى البسطاء . لا يشك اي شوفيني فرنسي من غي موليه الى ياستيين تيري في انه عميل لموسكو. اما الشيوعيون المتحجرون والشيوعيون الصينيون فيرون فيه فاشيا وعميلا للاحتكاريين الاميركيين ، بصورة ليست اقل وضوحا . واخيرا فهو بالنسبة لاي اسرائيلي وقومي صهيوني ، خليفة هتلر وهذا يكفي .

مع ذلك ثمة مواقف اكثر تعقيدا وأكثر جدية تجاه الناصرية التي تستحق اكثر من وقفه تأمل . اليست هي التجربة الوحيدة في العالم الثالث لبناء دولة واقتصاد يسير الى الامام بنتائج مذهلة في اتجاه التشريك، منذ عدة سنوات وذلك خارج مثال ماركسي لينيني ؟

ثمة اذاً من يدرسونه وفقا للمناهج السوسيولوجية الاميركية كمورو برجر وأولئك الذين يطبقون عليه مقولات « العلم السياسي » كب. ج. فاتيكيوتيس (٢) . وعرفنا هنا في فرنسا منذ عدة سنوات ، وكانت التجربة ما تزال في مراحلها الاولى (٣) ، جهد سيمون ، وجات لاكوتور المتفهم والمتعاطف . . ولقد صدرت كتابات وتحليلات اكثر طموحا تتجاوز مصر على كل حال ، وينبغي التوقف عند بعضها ، وخاصة الكتاب ذو المعنى وكذلك تاثيره .

أقصد كتاب «العرب» لجاك برك (٤) وهو كتاب اخّاذ ومثير ، غني بالدلالات والايحاءات بقدر لا يقاس . لقد بسط ج. برك كل امكانات موهبته ، وهي موهبة تبلغ حد البراعة ، فرسَم بكل دقة لوحة ظاهراتية للجوانب الحالية المتعددة في المجتمعات العربية . ليس ما يهمه وفقا

---

١ ـ البيرقراطية والمجتمع في مصر الحديثة ، برنستون ، منشورات جامعة برنستون ١٩٥٧ ، ومؤلفات اخرى .

٢ ـ الجيش المصري في السياسة ، بلو منغتون ، منشورات جامعة انديانا ١٩٦١ .

٣ ـ مصر متحركة ، باريس ، سوي ١٩٥٦ (مجموعات اسبري «حدود مفتوحة») انظر ايضا سيمون لاكوتور ، مصر ، باريس ، سوي ١٩٦٢ .

٤ ـ العرب من الامس الى الغد ، باريس ، سوي ، ١٩٦٠ .

للاتجاهات الحالية ، هو السياق وعوامله بقدر ما هو البنى الاساسية أو العابرة ، الدائمة او المتواترة . ان طموحه هو في بناء نمطية (او سلسلة من النمطيات) اكثر مما في بناء تاريخ . أن ما يصفه بحذاقة وموهبة لا تنسيان هو المظاهر والرسوم التصورية التي ينجح في استخلاصها ، وعالـــم الاشارات الذي تعبر عن نفسها بواسطته والذهنيات التحتية التي توضحها. ان ما يسعى اليه بتلذذ ، وراء الرسوم الجزئية ، والتطورات التي يكتشفها في حقول متعددة ، في الفن والاقتصاد والسياسة والتقنية ، هـــو الخصوصية ، والطابع المميز للروح العربية الذي لا بديل له . من هنـــا استبساله في السعي لاكتشاف تسلسلات في المواقف الحالية مع أجراءات الاسلام التقليدي ، هذا الاستبسال الذي يشترك فيه المستشرقون مهنيا والذي له ما يبرره احيانا . ان هذا ، لدى الكثيرين امثال و. ث. سميث او اللاهوتي ل. غارديه (١) ، وليد الاقتناع بوجود سطوة قويـــة ودائمة للاهوتيات على الجماهير . وهو لدى ج. براك وليد خيار اساســـي لخصوصية الروح العربية ، وهي خصوصية وثيقة الارتباط بالماضي .

ان هذا المسعى لا يقتصر على كتابه عن العرب الذي يهدف خاصة الى استخلاص «صورة» اجمالية وان ضمن حدود تاريخيـــة فحسب . ان الخصائص ذاتها تتواجد في كتابه عن المغرب حيث يطالب برك بلقب «مؤرخ اجتماعي (٢) . انه لمعبر اكثر ايضا عندما يحاول مجابهة مشكلات تطور سياسي ، فالذي يدرجه حينئذ على جدول الاعمال هو اولا «مورفولوجية التحرر» . ان البرنامج مثير ، فهو يقوم على تحليل أدوار «المقولات» التي عملت على استعادة الاستقلال ، كالقادة والكوادر ، والجماعات المنظمة ، والجماهير . ان موضوعه يتحدد على الشكل التالي : «ليس محاولة الوصف البسيط للوقائع والناس بقدر ما هو البحث عن وضوح تطور سياسي عن طريق البنى وانعكاساتها (او قواعدها) الايديولوجية ، الزعيم ، والجماعة،

---

١ ـ ويلفرد سميث ، الاسلام في التاريخ الحديث ، برنستون ، ١٩٥٧ ؛ ل. غارديه، المدينة الاسلامية الحياة الاجتماعية والسياسية ، باريس ، ج. ترين ، ١٩٥٤ (دراسات اسلامية ، ١٠) .

٢ ـ المغرب بين حربين ، باريس ، سوي ، ١٩٦٢ ، ص ٢٩٤ . ص ٢٩٨ رقم ٢ وكتاب العرب ص ١٢٧ .

والجمهور (١) . باختصار ، ان نقطة الوصول المثالية للدراسة هي هنا ايضا تشكيل نمطية صحيحة» .

ان هذا هدف مثير فكريا ، ومقبول علميا . انه مثير للاهتمام خاصة اذا كان المقصود افهام الغريب المواقف اليومية التي يصطدم بها والتي تضلله . ان الجهد ج. بيرك في هذه الوجهة (ومن وجهات اخرى كما سنرى) قد القى الكثير من الاضواء وهو يستحق الشكر على ذلك . لماذا لا يرضي هذا الكتاب مجموعة من المفكرين مرتبطة بالتقليد الماركسي ؟

يمكن تصور التاريخ الانساني منزاوية عدد كبير من المنظورات المختلفة. لا شيء يسمح للوهلة الاولى بإثبات تفوق واحد منها على الآخر . ان كل امريء يستطيع اعادة بناء التاريخ حسب مشيئته ، وفقا للمنظور الذي يروق له اكثر فيعتبر هكذا هذه الفترة «تقدمية» «متقدمة» «ايجابية» وتلك «رجعية» او «سلبية» . لا شيء يمكن ان يبرهن له ان رايه ليس الافضل لان كل خيار هو صحيح داخل حقل معطى» .

ان الخيار الماركسي خيار مناضل ثوري ، خيار ذلك الذي يعمل من اجل تدمير مجتمع لتنظيمه ، او ادارته كقائد دونة او موظف ، وان في دولة ثورية مرساة او في دولة ماركسية . كان ماركس يسعى في اوروبا الى تحطيم سيطرة طبقة هي البورجوازية . لقد كان منظوره التاريخي قائما على صراع الطبقات . ان ما كان يهمه في التاريخ هو معرفة كيف تصل طبقة الى انتزاع السلطة السياسية لان الرقابة على السلطة السياسية هي الانتصار الاعلى، ذلك الذي يسمح بتكييف الناس والاشياء حسب مشيئته. لم تكن تهمه بالضبط آلية تحريك البروليتاريا من اجل النصر على يد مجموعة صغيرة من القادة المفكرين لان اشكال النضال كانت مفروضة عليه تبعا لشروط العصر . لقد أثارت بعد وفاته اهتمام انجلز وخاصة لينين لان هذه الاشكال اصبحت آنئذ موضوع خيارات وموضوع نقاشات في الحركة البروليتارية. لكن هذه النقاشات لم تكن تاريخية او سوسيولوجية بقدر ما كانت معيارية تهدف الى تحديد اي من هذه الاشكال النضالية كان له الحد الاعلى من الفعالية العملية .

لقد كان يقع على عاتق الماركسيين او المتمركسين في البلدان المتخلفة ان يطرحوا على انفسهم بشكل اكثر تعقيدا ، اسئلة ماركس ذاتها . لم يكن

---

١ ــ ارجع الى تعميم وقعه باسمه احد مساعديه ، لاعطاء برنامج « المحادثات البيتنظيمية» التي يديرها ، لهذا العام .

الهدف المنشود فقط انتصار البروليتاريا بفرضها نظامها الاشتراكي ولكن التحرير القومي ايضا وكان ينبغي تحديد العلاقات والتراتب على صعيد الهدفين . كان ينبغي ايضا اثناء النضال تحديد دور الطبقات غير البروليتارية وعلاقاتها . لقد كانت المشكلة الاخيرة ، التي أثارت من قبل اهتمام اوروبا ، جوهرية في هذه البلدان لان البروليتاريا الصناعية تكاد تكون موجودة فيها . لكانت لديهم القناعة بأن مشكلة الوسائل هي ثانوية بالنسبة للاختيار الصحيح للقوى والطبقات التي ينبغي الاعتماد عليها في مرحلة من المراحل . كان الباقي مسألة فنية وما كان يهم هنا ايضا هو دراسة الاشكال المعتادة للعلاقات بين الجماعات المنظمة والجماهير بقدر اهمية تحديد تلك الاكثر فعالية . لقد كان يفكر الماركسيون ان ثمة نموذجا من العلاقات في هذا الحقل أثبت فعاليته في أوروبا وقيمته الجامعتين هو ذلك الذي يعبيء الجماهير تحت قيادة طليقة او حزب . فمن هذا المنظور، منظور التكنيكي ، لم يكن المقصود مراقبة طبيعة انسانية في حالة انعدام التنظيم ولا تشكيل نمطية للعلاقات الموجودة ولكن استخدام اداة برهنت عن صلاحيتها .

اننا لنرى لماذا لم تستطع ابحاث وتحليلات من نمط ما قام به برك ان ترضي ماركسيين او متمركسين مناضلين . يبدو خارج الشك تقريبا ان هذا الموقف ذو اساس من وجهة النظر العملية وان يكن دون ريب أحادي الجانب جدا . ان المناضلين يخوضون معركة . يمكن ان تقدم لهم النمطية تكتيكات وهذا مهم . ولكن اختيار الاهداف والمشاريع والتحالفات وهو اختيار سياسي يبقى اساسيا . لقد كتب كلوزفيتز (١) : «مهما يكن رد فعل الحرب على المشاريع السياسية قويا في حالات خاصة فانه يجب مع ذلك اعتبار هذا تعديلا لتلك لان المشروع السياسي هو الغاية بينما الحرب وسيلة لا يمكن تصورها خارج غايتها» .

ولكن هل لهذا ، الصحة ذاتها من وجهة النظر النظرية ومن وجهة نظر الرؤيا العلمية والسوسيولوجية للاشياء ؟ هل ثمة وجهة نظر يمكن ان تبدو وفقا لها رؤيا التطور السياسية اكثر اهمية ، من الناحية العلمية ، من الرؤيا المورفولوجية او النمطية ، هل ثمة أفق نبلغ بواسطته اكثر وضوح التطور السياسي حسب تعبير ج. برك او مساعده ؟.

---

١ ـ فوم كريج ، كتاب ١ فصل ١ فقرة ٢٤ . ترجمة د. نافيل (كلوزفيتز ، في الحرب، باريس ١٩٥٥) أن الماركسيين المصريين درسوا كلوزفيتز كثيرا .

يبدو لي ان الجواب هو بالايجاب . ان البنى التي يتجلى بواسطتها النضال السياسي (المناهج ، نماذج التنظيمات ، علاقات التنظيمات فيما بينها ومع القادة والملتزمين او الجماهير) يمكن ان تكون مستقلة عن رهان هذا النضال واستراتيجيته . يمكن ان تكون دائمة او خاصة بشعب وثقافة، كما يمكن ان تكون مستقلة عنها ودائمة او خاصة بالقدر ذاته ، الملامح الثقافية العديدة التي تشكل صورة حضارة معطاة . ولكن النضال السياسي بذاته مهم الى حد عظيم لان رهانه يقوم على معرفة من سيملي المواقف الاجتماعية الاجمالية ، التي تهيمن على المشاريع الفردية ، او مشاريع الجماعات الخاصة ، وتراقبها وتحددها ، وهذا في كل حقل على سبيل الاحتمال . ان أنماط هذا النضال وتكتيكه تتوقف بالتأكيد على بنى وملامح ثقافية دائمة او خاصة . هكذا تصارعت الامم عبر القرون وفقا لقواعد لعبة تخضع لمبادىء استراتيجية دائمة كبرى ، بأسلحة وطرق مختلفة جدا ، وجيوش منظمة وفقا لانظمة مختلفة ، تحت قيادة قادة مندفعين او فاترين، علماء او نزقين ، وفقا لمزاجهم الخاص او مزاج شعبهم . ولكن بقي الرهان هو ذاته ، فرض نوع من السيطرة لبلد على آخر أو زعزعتها . وعلى المدى الطويل كان العامل الرئيسي للانتصارات او الهزائم هو القوة الاقتصادية لكل بلد . هكذا في الصراعات داخل المجتمع يكون الرهان دائما هو مراقبة كاملة تقريبا للسلطة السياسية ، سلطة التقرير لدى مجموعة معطاة . ان وضع الجماعات في علاقات الانتاج هو ما يعطيها في الجوهر قوتها وضعفها في الوقت ذاته الذي تملي فيه مشاريعها وتحالفاتها بخطوطها العريضة على الاقل . يتجه هذا الوضع الى خلق ايديولوجية ضمنية يمكن تفصيلها وتوضيحها من قبل المثقفين ، وأن تكتسب هكذا قوة تعبوية كبرى . انها تفرض نفسها ايضا على المجموعات السياسية التي تصوغ البرامج الاستراتيجية والتكتيكية التي ستحكم نضالها .

ان النضال لاكتساب سلطة تقرير مستقلة ، ثم لفرض قرار على الآخرين ، الى حد أقصى ، هو الظاهرة الاهم في التاريخ لانه يتجلى في كل المجتمعات ، ولأن نتائجه مهمة جدا بالنسبة لكيفية حياة الافراد . هذا جوهر ما يعلمنا اياه ماركس ، حسب اعتقادي . ان وضع تبعية واحد مثلا يدفع المجتمعات السياسية الكلية الى ردود فعل مشابهة ، مهما تكن انماط العمل المتصور والمشروع فيه . ان المشاريع التي يستثيرها وضع ما يمكن ان تفرض نفسها على مجتمع سياسي كامل مهما تكن الطبقة الاجتماعية والجماعة السياسية اللذان يقودانه . ولكن حالما يترك هامش،

فان اختيار التحالفات وتوجيه الجهد والاستراتيجية الكبرى تتوقف على طبيعة (اي وضع) هذه الطبقة وهذه الجماعة . كذلك داخل المجتمع ، فحالما يخلي مشروع عام مكانه لصالح مشروعات خاصـــــة ، تختار الطبقـــات والجماعات التي تديرها ، مخطط معركتها بالصورة ذاتها . يعني هذا ان تاريخ العالم الاسلامي الحديث لا يمكن فهمه كما لو كوّنه تطور الفكر الديني وحده او ان يكون هذا التطور نواته المعقولة خارج النضالات من اجـــل الاستقلال او الهيمنة في الخارج ، من اجل السيطرة داخليا ، كما تصور شارحون لاهوتيون او صوفيون (ذوو علم كثير وذكاء كبير على كل حال) مثل ل. غارديه و و.م. وات و و.ث. سميث و ل. ماسينيون [١] . كما لا يمكن فهمه كذلك في خطوطه الاساسية اذا نظرنا اليه اساسا كتطور انسان عربي يملي عليه موقفه بشكل رئيسي ، طابعه النوعي الخاص ، كما يبدو لي ان ج. برك يعتقد ، مع المستوى ذاته من العلم والذكاء ، ولو كان هـــذا الانسان بالنسبة اليه ، اكثر بروميثوية منه ابراهيمية ، اكثر التفاتا الى العالم منه الى السماء [٢] . ان المعقولية التاريخية لا تكمن جوهريا فـــي القواعد الدائمة الكبرى للعبة الاستراتيجية ولا في نمطية البنى التي يمر النضال عبرها ، ولا في الملامح النوعية الخاصة بالحضارات ، ولكن فـــي اسباب النضالات وأوضاع الجماعات المتصارعة الخاصة بها .

هكذا كان الماركسيون المصريون محققين اذاً في التفكير والنقاش عشرين سنة حول علاقات المشكلة القومية بالمشكلة الاجتماعية ، ودور كل مـــن الطبقات في النضال الذي كان يُفرض عليها .

ولقد علمتهم الماركسية بدراية حتى بالشكل العقدي والتخطيطي الذي كانوا يعرفونه وحده . لقد كانت نقاشاتهم وأبحاثهم اكثر خصبا وتعميقا

---

١ ـ ورد ذكـــر مؤلفات غارديه وسميث أعلاه . انظـــر و. م. وات ، الاســــلام واندماج المجتمع ، لندن روتلدج وكيفات بول ١٩٦١ حيث لا يرى في العصر الاسلامــــي التقليدي والحديث رؤيا الانسان الكلي الذي يتخطى الانسان الديني الذي اعطى كتابه محمد في مكة ، قيمته ، اوكسفورد ، كلارندون ١٩٥٣ . انظر ماسينيون « كلام شرف ، باريس، جوليار ١٩٦٢ ؛ اوبرامينورا ، بيروت دار المعارف لبنان ١٩٦٣ ثلاثة اجزاء .

٢ ـ انظر حوار برك وماسينيون في اسبري عدد ٢٨٩ اوكتوبر ١٩٦٠ ص ١٥٠٥ـ١٥١٩ والصفحة الاخيرة من كتاب العرب للاول .

للمسالة ووصلت ابعد مما وصلت اليه في امكنة اخرى ، لاسباب عرضتها بتفصيل اكثر منذ سنوات عديدة (١) . باختصار ان انعدام وجود علاقات عضوية بينهم وبين الاحزاب الشيوعية الاجنبية (وهذا ما كان يحزنهم) وانقساماتهم وصراعاتهم كانت تدفعهم الى هذا التعميق ، بينما بالنسبة لشيوعيين شرقيين آخرين ، كان الخضوع التلقائي للضرورات الاستراتيجية الكبرى التيتجددها على مستوى الكرة الارضية هيئة اركان الثورة العالمية، ستالين ومستشاروه ، وكانت التوجيهات الدقيقة التي تحددها هيئة الاركان هذه ، تضيق حقل الاختيار والبحث كثيرا (٢) . لم يكن يبقى الا تحديد التغيرات التكتيكية الخاضعة على كل حال دائما لانعطاف يقرر في الخارج . من هنا تصفية كل المفكرين المستقلين جميعا القسرية وتعقيم القادة الفكري ، حتى وان كانوا جد أذكياء جد موهوبين كخالد بكداش .

ان هذا النشاط الخصب للماركسيين المصريين بقي مجهولا في اوروبا. لكنه الان ملخص في كتاب أنور عبد الملك (٣) الصادر حديثا والذي هو في آن معا نتيجته وتخطيه . آن هذا الكتاب ذو اهمية تاريخية ، ليس لتحليله الواقع الاجتماعي المصري وحسب ولكن في دراسته للعالم الثالث اجمالا، لا بل في نمو المشكلية الماركسية عموما . سوف أحاول ان أبيّن كيف .

لقد اراد عبد الملك ا نيعطي تفسيرا ماركسيا للناصرية ، معتمداً كما اسبقت على اعمال الماركسيين المصريين الذين لم يتكرم اي اختصاصي

---

١ ـ «مشكلات الاحزاب الشيوعية في سوريا ومصر» (دفاتر عالمية عدد ٩٣ شباط ١٩٥٨ ص ٨٦ـ٨٧ ، وهو وارد اعلاه) .

٢ ـ انظر رودنسون «الماركسية والقومية العربية» (مسالك جديدة ، عدد ٨ نيسان ١٩٥٩ ص ٢٢ـ٢٥ عدد ٩ حزيران ١٩٥٩ ص ١٨ـ٢٠ ، مقال لم يكمل بسبب انقطاع المجلة عن الصدور ، وهو وارد اعلاه بصورته الاصلية .

٣ ـ مصر ، مجتمع عسكري ، باريس ، سوي ١٩٦٢ . بين المؤلفين الماركسيينالمصريين الذين يكتبون بالعربية والذين قدموا الاكثر لعبد الملك ، ابراهيم عامر ، فوزي جرجس ، ابو سيف يوسف ، صادق سعد فؤاد مرسي وهم في معسكر اعتقال ، شهدي عطية وقد لاقى مصرعه في السجن ، عبد الرازق حسن وعلي الشلقاني الذين يشغلون بعد اطلاق سراحهم مراكزا مهمة كمستشارين اقتصاديين (هذا هو الوضع عام ١٩٦٣ بالطبع . حول فؤاد مرسي انظر اعلاه ص ٤٤٤ .

باخذهم على محمل الجد . ولكن عبد الملك اكمل عملهم بعمل شخصي ضخم كلّفه جردة وثائقية اقتصادية غنية ، مستخدما أدبيات غزيرة يعرفها جيدا لكونه ساهم فيها وهي مجمل النقاشات السياسية والايديولوجية والاقتصادية والسوسيولوجية والادبية والثقافية التي تلاحقت منذ عشرين سنة في مصر بكثافة وهمية ليس في الخارج فكرة واضحة عنها . لقد احتفظ تجاه الناصرية بموقف الناقد الخارجي ولكن المتفهم ، والمحلل العلمي ، رغم كل الآلام الشخصية التي سببها له النظام الذي حلله ، ورغم المعاملة السيئة التي تعرض لها الكثير من اصدقائه ــ اصدقائنا . لقد روى كلود روا هذا الجانب من الاشياء (١) بشكل ممتاز ولن أكرر ذلك .

وقد يكون مجديا ربما ان نشير عابرين الى واقع. أن رفض الماركسيين لكل سمو يتجاوز الوجود المادي تؤول ، كما يقال غالبا ، الى احتقار لقيمة الانسان الذاتية . ان هذا الخطر حقيقي ، ولقد اظهرته أمثلة حديثة بشكل واضح . ولكن الاخلاق ، التي قد تؤدي الى التضحية بكثير من الافراد احيانا لسعادة العدد الاكبر من الناس (والنقد النظري الذي يقوم به اولئك المرتبطون عمليا بأنظمة تضحي كل يوم بالكثيرين من اجل العدد الصغير ليس الا نفاقا) لها على الاقل هذا السمو المتمثل بكونها تستتبع احتمالا التضحية بذاتها ؛ وهذه القيمة المنهجية في انها تؤدي منطقيا (وعمليا غالبا) الى التحليل البارد للظاهرات الاجتماعية بعد وضع كل حكم أخلاقي بين قوسين .

ان فكر أ. عبد الملك يلتقي غالبا بفكر ماركسي مصري آخر يكتب بالفرنسية بتوقيع حسن رياض ، جرى التعبير عنه جزئيا في مقالات متنوعة نشرت في مجلات ، وآمل ان أراها مجموعة في كتاب (٢) قريبا . انه عمل

---

١ ــ تحرير ، ١٢ شباط ١٩٦٣ ص ٦ .

٢ ــ الضغط السكاني والتنضيد الاجتماعي في الارياف المصرية (العالم الثالث جزء ١ عدد ٣ تموز ايلول ١٩٦٠ ص ٣١٣ــ٣٤٠) ، المجتمع المديني المصري (المرجع ذاته جزء ١١ عدد ٦ نيسان ــ حزيران ١٩٦١ ، ص ١٨٣ــ٢١٠) ؛ «العصور الثلاثة للمجتمع المصري» (انصار عدد ٧ تشرين الثاني ــ كانون الاول ١٩٦٢ ص ٢٢ ــ ٥٠ ؛ عدد ٨ ــ كانون اول ــ شباط ١٩٦٣ ص ٤٢ــ٥٨) تلخيص اي دوريل ــ «بنية وتطور الاقتصاد المصري» (اقتصاد وسياسة عدد ٧٢ تموز ــ آب ١٩٦٠ ص ٣٦ــ٥٣) . ظهر الكتاب المذكور مذ ذاك بعنوان مصر الناصرية باريس ، منشورات مينوي ١٩٦٤ (وثائق كبرى ، ١٢) .

اقتصادي غني بالمعطيات الاحصائية التي لا تتوفر عند سواه ، ومحاولة دراسة معمقة لبنية الطبقات المصرية وتطورها مع محاولات تفسير سأرجع اليها .

ان كتاب عبد الملك له عيوبه التي لن اتوقف عندها كثيرا . ان تحليلاته للتاريخ المصري قبل القرن التاسع عشر حرية بالنقاش (١) . وينجم هذا جزئيا عن كونه اراد هنا ايضا الحصول على معلوماته من المؤلفات المصرية بينما يسيطر حتى الان العمل العلمي الاوروبي . هنا ايضا ينبغي بهدوء عدم الخضوع لاي ديماغوجية معادية للاستعمار . ان الحكم على الاعمال العلمية يأتي عبر محاكمة منهجها ، وابحاثها ، لا لأصل مؤلفيها العرقي . ان تحت تصرفنا بالنسبة لاقتصاد البطالسة المخطط ، مؤلفا جامعا ، يعتبر حجة ، شاملا من حيث ابحاثه ، جيد البناء ، هو كتاب كلير بريو ، يبدو الى جانبه الكتاب القديم الذي الفه يعقوب ارتين باشا والاطروحة السريعة التي كتبها محمد كامل مرسي اللذان يعتمد عليهما عبد الملك عديمة الفائدة (٢) . لقد قام المستشرقون الاوروبيون الذين يتجاهلهم المؤلف لمصلحة كتاب مرسي (٣) ذاته ، بأبحاث عديدة ودقيقة حول الملكية العقارية

---

١ ــ هذا دون الكلام عن الهفوات البسيطة او الاخطاء الصغيرة التي ابرزها هنا . ص ٣٠٢ : لماذا اعطاء اسماء اشخاص اكثر شهرة في فرنسا بشكل مفرنس ، بشكلها اليوناني القبطي ؟ ان «البليوين» اثاناسيوس وكيريللوس الاول هما بطريركا الاسكندرية اثاناز وسيريل. اننا سنجد معلومات عن «ساويريس الانطاكي» ونحن نفتش عن سيفير ؛ في كل حال لم يكن هذا البطريرك الانطاكي قبطيا اذا كانت كتاباته (باليونانية) شعبية لدى كل المونوفيزيين . اما مؤسسو الرهبنة بولس ، وانطونيوس ، ومكاريوس ، وباخوم ، فهم معروفون اكثر بأسماء القديس بولس الناسك والقديس انطوان (التجربة والخنزير) والقديس مكار والقديس باكوم . ان الحديد اصبح رائج الاستعمال في مصر قبل اللاحيديين بقرون . ص ٣٠٨ ؛ يجري الخلط بين «المؤرخ البلجيكي الكبير هنري بيرين» وابن اخيه جاك ، الاقل اهمية بكثير والاقل غرضية ، هذا اقل ما يمكن قوله . ص ٣٦٩ : الفرعون خوفو هو شيوبس وليس خفرن . ثمة ايضا ثغرات فهرسية وتصويتات عربية خاطئة ، الخ .

٢ ــ لماذا ايراد تاريخ الامبراطورية العثمانية للبارون جوشروده سان دينيز ، الظاهر عام ١٨٤٤ كحجة حول الملكية العقارية في مصر ؟

٣ ــ فهرس اجمالي في كتاب ج. سوفاجيه ــ كل . كاهين : مقدمة لتاريخ الشرق الاسلامي باريس ، اندرين ــ مازوننوف ، ١٩٦١ ص ٩٥ .

في مصر بعد الفتح العربي . كذلك ان اطلاق تسمية «التقطيع» على قسمة مصر البيزنطية (ص ٣٣٩) اداريا هو نوع من الدفاعية المعادية للاستعمار ، الفجة ، مسحوبة على الماضي بشكل مثير للفضول . على هذا ، تكون الجمعية التاسيسية في فرنسا قد انصرفت الى مجرد مجزرة حقيقية ! ان تعلق عبد الملك ببلده يدفعه غالبا الى أمثلة الماضي المصري (مثلا ص ٣٠٨ عدد ١ ، حول بناء الاهرام) والى جعل الاتراك المسيطرين بعد عام ١٥١٧ سبب كل آلام مصر (ص ٣٣٩) في حين ان بدء الانحطاط المشار اليه سابق وهو ناجم دون ريب في جزء كبير منه على الاقل ، عن عوامل اقتصادية اجتماعية مستقلة عن اصل الحكام العرقي . ان هذا التعلق ذاته يقوده حتى الى الاستسلام هو الآخر للبحث عن الخاص مهما يكن الثمن والى المخاطرة باتباع تعيينات حسين فوزي عن الشخصية المصرية عبر العصور. (ص ٢٩٩) . بيد ان هذه العيوب جميعا قليلة الاهمية نظرا للفائدة المنهجية الاساسية في التحليل ولغنى المضمون .

ان عبد الملك لا يتجاهل ابدا المشكلات العامة لمصر المعاصرة وهو يعطيها المقام الذي تستحق ، عنيت المقام الاول . قضية الاستقلال الوطني ، ومتطلبات نمو اقتصادي سريع للرد على الوضع البائس لاكثرية السكان . ان هذا الوضع كما يعلم الجميع أصبح كارثيا نتيجة نمو سكاني سريع يبدو. يبدو ان نقص الاراضي الصالحة للزراعة يمنع اي حل زراعي . انهما مشروعان عامان يفرضان نفسهما على كل حكومة مصرية على جانب ما من الاستقلال . هذا لا يمنع ان يهمل هكذا مشروعان في محيط ايديولوجي آخر ، مع احتمالات تكثيف البؤس الذي يؤدي الى انفجارات عفوية ، وفتن وعاميات كما حدث مرات كثيرة في الماضي (١) . ولكن الظروف آتت دخول وتكوّن ايديولوجيات تجيب على هذا الوضع في مصر ، ثمة في الطليعة القومية بأشكال متعددة وثابتة (٢) ، ولم يكن هذا مهما ، لان الامر الاساسي

---

١ ـ انظر مثلا أ.ن. بولياك ، «الثورات الشعبية في مصر ايام المماليك واسبابها الاقتصادية» (مجلة الدراسات الاسلامية ، ١٩٣٤ ص ٢٥١-٢٧٣) .

٢ ـ انظر م. رودنسون ، «طبيعة ووظيفة الاساطير في الحركات الاجتماعية السياسية تبعا لمثلين مقارنين : الشيوعة الماركسة والقومية العربية» (الدفاتر الاممية لعلم الاجتماع ٣٣ ، ١٩٦٢ ص ٩٧-١١٣) .

في تعبئة الجماهير كان الاتفاق على هدف سلبي هو رفض التبعية ؛ وفي الدرجة الثانية عناصر ايديولوجية اشتراكية قليلة الترابط ولكن كثيرة الانتشار . ان القومية كانت في المقدمة لان ارتكاس الانتماء الى عرق هو الاكثر ادراكا على العموم وكذلك لان كل الآلام الاجتماعية يمكن بسهولة نسبتها الى التبعية وعواقبها . لقد كان ثمة شعور قوي جدا بهذه المشكلات وتوجس منها لدى الجماهير . ان بناءها الايديولوجي وان كان اجماليا كان يعطيها قوة لا تقاوَم . فمنذ زمن طويل كانت المشكلة التكتيكية رقم ١ للامبريالية البريطانية والجماعات القيادية المصممة على التكيف تقريبا مع هذه الاخيرة ، كانت ايجاد افضل طريقة للتحايل على هذه القوة الاولية(١).
لقد جرى اهمال هذه الواقعة الاساسية وحتى انكارها من قبل عدد كبير من المحللين الاوروبيين ـ الاميركيين . اننا لنجد عددا مذهلا من المحللين «البورجوازيين» (٢) وحتى الماركسيين (٣) الذين لا يعتبرون قومية البلدان العربية الا كظاهرة عارضة ، ومكيدة للامبريالية البريطانية مثلا . من هنا الميل الى دراسة التاريخ السياسي الحديث في تلك البلدان كمجرد تتابع «ضربات» (بما تحمله هذه الكلمة من معنى في لعبة الشطرنج) يقوم بها لاعبون غرباء . ويكثر البحث وراء كل حادثة عن الدولة الكبرى التي اوحت بها بواسطة وكالاتها السرية وموّلتها بالدولار ، او الليرات الاسترلينية او الماركات ، او الفرنكات . ثمة أحيانا بعض الصحة في ذلك . بيد ان العملاء السريين لم يكونوا قادرين على ان يحركوا الا قوى «موجودة» ، غالبا ما تتخطاهم اكثر فأكثر . ان هذا الفهم البوليسي للتاريخ، الطبيعي بالنسبة لليمين ، كان اليسار يساهم فيه بصورة تدعو للاستغراب ، ولاسيما المنظور الستاليني . عندما سئلت في تموز عام ١٩٥٢ في « مكتب

---

١ ـ عرض مخططي ولكن صحيح جوهريا لآلية التعارضيات المثلثية بقلم ميخايل ايونيدس قسمة وضياع ، الثورة العربية بين ١٩٥٥ ـ ١٩٥٨ لندن ، ج. بلس ١٩٦٠ ص ٣٣ »

٢ ـ ومن بينهم ج. جوستن في كتابه ، ناصر ، الصعود الى السلطة ، لندن ، ١٩٦٠ ـ ب روسي ، عراق الثورات باريس ، سوي ١٩٦٢ (ص ٧٣) .

٣ ـ ا.ر. عبد القادر ، النزاع اليهودي العربي ، اليهود والعرب امام المستقبل ، باريس ، ماسبرو ١٩٦١ الذي انتقدته كثيرا في حقيقة ـ حرية عدد ١٦ـ١٧ شباط آذار ١٩٦٢ ص ٥ـ٧ .

المستعمرات» في الحزب الشيوعي الفرنسي عن رايي في الانقلاب العسكري المصري ، وحاولت التنويه ببعض العوامل الداخلية ، أجابني احد ذوي النفوذ بقوة : «هل رايت آنفا انقلابات في الشرق الاوسط دون ان يكون وراءها الاميركيون او الانكليز (١) ؟ انه لحسن ان يرد ماركسي مصري مظهرا ان الشعب المصري كان له ضلع في هذه القضية» (٢) .

لقد كان لهذه المهام العامة للمجتمع قوة جعلتها تتقدم كل ما عداها ، وخاصة تلك الفردية الى حد بعيد . لقد كان الجميع يحسون الاستقلال الزائف كجرح في اعماق النفس الحميمة بينما كان الضمير الاوروبي يتساءل عما يمكن ان يريده هؤلاء الناس الذين منحوا الاستقلال ... مع الاحتفاظ ببعض المواقع وحسب (٣) . ان ج. جوستن لا يتوصل للقبول كيف يمكن لهذه المواقع المحتفظ بها ان تغشي الى هذا الحد ذهن عبد الناصر الشاب الذي كان من الافضل له ان يفكر بامتحاناته . ان و.ث. سميث الذي يفكر كلاهوتي يحلل بشكل صحيح جدا ويتأسف للعبور من منظور ديني تململا لدى العلماء الى رؤيا سطحية حيث لا يهيمن البحث عن وجه الله كما كان يقال من قبل ولكن الدفاع عن الاسلام غير المحتل ، غير المعاش كإيمان ديني، ولكن الرمز الجماعي والملجأ والمعقل ازاء هجوم الاجنبي (٤) . لقد كانت المشكلة الوجودية الفردية تمحي امام مشكلة الجماعة او تتمثلها بتعبير افضل .

ولكن هذه المهام الاجمالية كانت ، التي يؤيدها المجتمع بمجموعه ،

---

١ ـ ان قصة الاختلافات في مختلف الاحزاب الشيوعية الاوروبية (خاصة الايطالي والفرنسي) وتبدلاتها حول تشخيص هذا الانقلاب قد تكون مسلية ... بمرارة . اكتفي بذكر الموسوعة السوفياتية الكبرى ، موسكو ١٩٥٢ جزء ١٥ ص ٤٦٠ : مستغلين هذا الوضع ، قام الامبرياليون الامريكيون والانكليز بانقلاب في نهاية كانون الثاني ١٩٥٢ ونقلوا السلطة الى الاثيرين لديهم . في ليل ٢٣ تموز ١٩٥٢ استولى فريق من الضباط الرجعيين بقيادة اللواء نجيب على السلطة بالتواطؤ مع الولايات المتحدة .

٢ ـ ولكن ألم يكن لانور عبد الملك هو الاخر فهم «بوليسي» تقريبا للاخوان المسلمين (ص ٣٤) ؟ او لا يرى ان حرب فلسطين «سيناريو ضخم» (ص ٣٥) ؟

٣ ـ انظر م. ايونيد ، قسمة وضياع ص ١٩ـ٣٨ .

٤ ـ و.ث. سميث ، الاسلام في التاريخ الحديث ص ١٥١ ، ١٥٦ ، ٣٠٧ .

مفهومة ، ومتصورة بشكل مختلف حسب الطبقات والشرائح والمجموعات الاجتماعية . تنفصل هنا مشكلية الماركسيين حسن رياض وعبد الملك عن مشكلية أفضل المؤلفين غير الماركسيين ، وذلك بحق كما أعتقد . ان الانغلاق حقيقــي .

من هنا الجهد الهام والمدعوم بالوثائق لدى ماركسيينا اللذين يكملان جهد رفاقهما ، لتعيين الحدود بوضوح ، والاهمية النسبية لهذه الطبقات. ان هذا جهد لا مثيل له الا قليلا . لقد حصل حسن رياض خاصة علـى احصائيات دقيقة جدا ويمكننا الان ان نكوّن فكرة ملموسة عن الطبقات المصرية وتطورها وهذا يساوي اطنانا من الادب . ولكن الطبقات ووضعها وافكارها تنتسب ايضا الى ميدان معروف وشائع . انها تتحرك حــول جماعات تصوغ برنامجا اجتماعيا وسياسيا ، باستثناء الانفجارات العفوية الفردية وغير الفعالة . هنا يظهر مرض طفولي في الماركسية ، انتشر حتى توسل الى ان يبدو كخاصة طبيعة لها ، انه المماثلة المتواطئة لهذه الجماعات بالطبقات .

في حين كانت الاحزاب الشيوعية الخارجية تتصور مماثلة ما بين القوى الموجودة ووكالات الاستخبارات الامبريالية كان الماركسيون المحليون المتقدمون خطوة واحدة يتجشمون عناء ربطها بطبقة او باخرى . فخلال سنوات ، وبتشكك متصاعد ، كنت شاهدا لجهود الجماعات الشيوعيــة المصرية في هذا الاتجاه . كانت آراؤهم تختلف لدرجة تبادل الحرم فيما بينهم ، وتهم الخيانة الواعية وغير الواعية . ولكن كان يبدو للجميع كابجدية ماركسية ان فريقا سياسيا ينبغي بالضرورة ان يمثل طبقة اجتماعية (او شبه طبقة) . كان يحصل بالتأكيد ان لا ينبثق الممثلون الايديولوجيــون والسياسيون لطبقة ما عنها (المثل التقليدي لماركس وانجلز ولينين) فكان من الصعب تحليل الاصل الاجتماعي لمن يتبعونهم . وكانت هذه الجماعات تستبعد كل بحث تجريبي ، من هنا اللجوء الى استنتاجات مدرسيــة مفصولة عن الواقع ايا كان . اذا اتخذت الجماعة العسكرية في السلطة توجها معاديا لبريطانيا في فترة ما ، فهي لم تكن تستطيع ان تمثــل البورجوازية الكبرى التي كانت متواطئة مع الامبريالية كما هو مشهور . كما لم تكن قادرة على تمثيل البورجوازية الصغيرة لان هذه ذات نزعــة اشتراكية (وهذه مسلّمة اخرى لم تدعم ولا يمكن ان تدعم بالبرهان) . اذا كانت تمثل بورجوازية وسطى ، يرتبك المدافعون عن هذه النظرية في تحديد

حدودها .

ان عبد الملك ما يزال يحتفظ بآثار طريقة التفكير هذه ؛ هكذا الحال في تمييز شريحتي البورجوازية الوسطى الارضية ، الذي اعتقده جد فظ ، (ص ٦٦) . انه يذهب ابعد في تمييز كبار الملاكين العقاريين (وهم متغيبون عامة) . لقد كانت الحركة الشيوعية تسجن نفسها هنا ايضا في المخطط ؛ وهو مخطط يصح بفظاظة على اوروبا الغربية بناه ، ماركس وانجلز ، ليس دون ترددات وندم ، على قاعدة الوثائق التي كانت تحت تصرفهما . كانت الاقطاعية تبدو طورا اجباريا (هذه هي الوجهة التي لم يجرؤ بعد علـــى التحرر منها المؤرخون السوفيات) في التطور الاجتماعي الشامل . مذ ذاك كان يبدو الريف المصري بملاكية الكبار الكليي القدرة المتسلطين بشكل شبه مطلق على شعب من الفلاحين الخاضعين ، معقل الاقطاعية بالذات . ثمة اتجاه مهم في فترة ما في الحركة الشيوعية المصرية كان يستخلص من ذلك ضرورة تسريع التطور نحو الراسمالية وهي طور اكثر تقدما ، فوقفوا موقفا ايجابيا اثناء حرب فلسطين ، من قيام دولة اسرائيل الراسمالية ، التي لم يكن يمكنها وهي اول دولة من هذا النموذج في الشرق الاوســـط الا ان تساهم في تفكيك الاقطاعية المحيطة (١) . فاستتبع هذا مواقف سياسية خطيرة تصدم مباشرة المشروع القومي الذي رأينا سطوتـــه على الشعب بمجمله . لكن من يستطيع الزعم ان قيام دولة ذات بنية راسمالية ، تعتبر جسما غريبا في المنطقة كلها يسهل نمو اتجاهات اقتصادية مشابهـــــة لاتجاهاتها . الم يساعد نمو الراسمالية الغربية على قيام القنانة في بولونيا وروسيا ، والعبودية في الهند الغربية ؟ مع ذلك فان الماركسيين المصريين، في سبيل مكافحة هذا الاتجاه ، اعتقدوا انه من الضروري على الخصوص ان يعتمدوا على تشخيص مختلف لطور نمو الريف المصري (٢) . لقد اعادوا اكتشاف وابراز النصوص التي كان ماركس يحدد فيها «نمط انتاج شرقي» يفلت من التتابع الكلاسيكي للاطـــوار الثلاثة : العبوديــــة ، الاقطاع ،

---

١ ـ هذه ايضا من جهة انظر ا. ر. عبد القادر .

٢ ـ ابراهيم عامر ، الارض والفلاح ، المسألة الزراعية في مصر . القاهرة الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٥٨ ص ١٥ـ١٧ـ٦٤ ÷ ثورة مصر القومية ، القاهرة ١٩٥٧ ص ٤٣ .

الرأسمالية ، وذلك من اجل اهداف سياسية ، مثـــل بعض الشيوعيين الصينيين (المدانين اليوم) وكبعض مؤرخـــي أو منظري الديمقراطيـــة الشعبية (١) الراغبين في تلطيف المخطط الماركسي . لقد كانوا يستلهمون هكذا ، جزئيا على الاقل ، وهذا بفضل الدور الناقل «لحية شبقة» متمثلة بصاحب مكتبة ذي اتجاه تروتسكي هو لطف الله سليمان (٢) ـ أعمـــال الماركسي التائب ك. ويتفوغل ، منظر «المجتمع المائي» . كانوا يجتهدون في ان يظهروا كيف تستتبع الاقطاعية المصرية ، وهي مختلفة نموذجيا عنها في اوروبا بسبب نظام الري الاصطناعي ، سلطة مركزية للدولة والمزارعة بالتوكيل بالنسبة «للسادة» المالكين . لقد ألحق اصلاح محمد علي بتطور نحو الملكية الفردية التي انتهت الى خلق برجوازية ارضية كبرى وضعت خطأ بالاقطاعية . لقد كان ابراهيم عامر يصف هؤلاء البرجوازيين «بالملاكين الارضيين الكبار ، الراسماليين الى درجة ما» . ان أ. عبد الملك يتبعه حين يرى في النظام المصري عموما «راسمالية متخلفة من النموذج الاستعماري مع هيمنة الزراعة» (٣) . يصف حسن رياض البنية الزراعية لسنـــوات ١٨٧٠ـ١٨٨٠ ب «ما قبل الراسمالية» (٤) ، تطورت بعدئذ فوصلت الى وضع غريب ، راسمالي من جهة ، غير راسمالي من جهة اخرى (٥) .

ان هذا النقاش حيث الاهتمام بالالتصاق بالوقائع يمتزج بشكل غير متساوٍ بالاهتمامات التكتيكية وبآثار العقدية القديمة ، ينحصر بهـــدف اجمالي بسيط ، وهو اظهار ان مشكلة الارض الاساسية لا ترتكز على دفع هذا البلد في طريق نمو له مخطط عام ، تقدم مثاله اوروبا الغربية والولايات المتحدة . كان يمكن على صعيد التكتيك ان توحي الموضوعة الاقطاعيـــة بسياسة جبهة وطنية مع بورجوازية ضعيفة ضد اقطاعيين اقوياء ، مع أفق

---

١ ـ اليزابيت ولسكوف ...

٢ ـ الذي اخذ عنه جيلانه في دار المغرب الكثير من افكارهم . اصبح فيما بعد الناشر التقدمي الرئيسي في مصر . وهو الان في الجزائر [الان في فرنسا ١٩٧٢] .

٣ ـ مصر ... ص ٨٠ ، ٩١ ، عدد ٧٢ .

٤ ـ العالم الثالث جزء ١ عدد ٣ ص ٣٣٤ (انظر اي دوريل ، الاقتصاد والسياسة رقم ٧٢ ص ٤٦) . عبد الملك (المرجع ذاته ص ٩١ رقم ٧٢) .

٥ ـ العالم الثالث ، المرجع ذاته ص ٣٣٦ .

طور ثان اشتراكي . كانت الموضوعة الثانية تفترض على العكس بورجوازية قوية تسيطر على المدينة والريف يمكن تعبئة الجماهير ضدها بشكل مباشر. لم يكن ثمة ثورة بورجوازية مطروحة للانجاز على مثال ثورة ١٧٨٩ .

ان جناحا كاملا من الحركة الماركسية المصرية اكتشف ، على الصعيد العلمي والنظري ، الخصائص المميزة للنظام الاجتماعي القائم في بلاده . لقد تخلى بسهولة عن المخطط القديم دون ان يعي ذلك كليا . كان المطلوب راسمالية خاصة جدا تلي اقطاعية خاصة ايضا . لقد كان النظام ، مهما تكن التسمية التي يراد تضيفه وفقا لها ، يؤمن لاقلية ضئيلة من الملاكين الكبار جدا لسيطرة ليس فقط على صغار الملاكين او المستغلين الريفيين والفلاحين المعدومين ولكن كذلك على مجمل الحياة الاقتصادية والسياسية في البلاد .

ما هو محرك تطور تقدم اقتصادي في اتجاه الراسمالية الاوروبية في ذلك المجتمع ؟ ان الرؤيا الماركسية للاشياء تظهر هنا ايضا تفوقا يؤكده كما يبدو لي ، الصحة الاجمالية للتوقعات التي أوحت بها وفشل الاخرى. يرى ج. برك مثلا ان الانسان العربي قرر تحت تأثير الغـــزو الاقتصادي الاوروبي ان يصبح انسانا صناعيا وانتقل حوالي ١٩٣٠ الى طور الصناعة للدفاع عن سوقه الداخلية (١) . ليس «الانطلاق الاقتصادي» لدى العرب «الا الاستمرار المنقول من مكانه لذلك الذي يجعلهم يستعيدون ذاتهم (٢) بطرق غير متوقعة غالبا» . تكمن المشكلة في معرفة كيف استطاعت قريحة فلاحية وحرفية ان تولد مواقف صناعية (٣) .

ان المنهج شاق بالتأكيد في المقابل ، وكم هي ضخمة احذية المؤلفين السوفيات الذين يناقشون لمعرفة ما اذا كان ثمة جذور او حتى عناصر راسمالية استطاعت ان تنمو في المشرق قبل السيطرة الاوروبية ، وكيف حدث التراكم الاولي واذا كان نمو الاشكال الاقطاعية للملكية قد اثر على هذه السيرورة ، واي دور لعبت ملكية الدولة للارض ، الخ ! ولكننا نرى، ونحن نقرأ ملخص النقاش حول هذه المسائل الذي جرى في ٣ و٤ نيسان

---

١ ــ العرب ص ٦٠ .
٢ ــ العرب ص ٧٤ .
٣ ــ العرب ص ٨٨ .

١٩٦١ في معهد شعوب آسيا في اكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي (١)، بزوغ مشكلية تنفلت تقريبا بصعوبة من سلاسل المخططية العقدية للسنوات الستالينية ، تتخطى بكثير كما يبدو لي المسعى السيكولوجي او الظاهراتي او كذلك الاخذ المجرد بعين الاعتبار كعامل شرح عام ، لتطور اجمالي للانسان العربي (اكان بروميثويا جوهرا او ابراهاميا) تحت التأثير الاوروبي .

نرى هذه المسألة لدى رياض وعبد الملك اللذان اخذاها عن الماركسيين المصريين الذين يكتبون بالعربية . انها تمر بأخذ الطبقات بعين الاعتبار ، وتقاليدها ومطامحها ومصالحها . ان الذين بدأوا يرفعون تحدي الغرب ، او يرغبون هم ايضا في كسب المال على طريقة الراسماليين الاوروبيين ، ليسوا عربا او مصريين معينين . انهم ، كما يبرهن لنا ح. رياض (٢) ، قلة في برجوازية ذات اصل اقطاعي ، موظفون كبار ، وملاكون عقاريون اغنياء ، حوالي ١٩١٤ ــ ١٩٢٥ . لقد جرى حصر الطبقة الثالثة القديمة بدور بائس على يد الغرباء الذين كان يسمح لهم وضع السيطرة الانكليزية منذ سنة ١٨٨٢ بالقيام بكل الادوار كوسطاء ، وبتكوين شريحة «كومبرادوريين (٣)» دون ان يسمح لهم مع ذلك بالسيطرة على البلاد كما هو الحال مع «البيض الصغار» في الجزائر . ان الاصل الاجتماعي للطبقة التي اخذت على عاتقها ان تدخل الى مصر نشاطا من النموذج الراسمالي الاصلي يفسر تماما مواقفها السياسية والاجتماعية دون حاجة الى اللجوء الى سيكولوجية الاعماق .

ليس «الانسان العربي» اذاً هو الذي يريد تصنيع مصر ، ولا كما

---

1 — Ogenezise Kapitalizma Vstramah Vostoko (XV-XIXVV) vaheri aby obsuj demiya. موسكو ، منشورات الادب الشرقي في ١٩٦٢ ص ٤١٦-٤٢٣ .

٢ ــ انصار عدد ٧ ص ٨ .

٣ ــ يستعمل عبد الملك التعبير بشكل عام جدا ليشير الى الملاكين العقاريين الكبار الذين يستغلون ارضهم بالمزارعة (ص ٦٥ ٨٧ ، عدد ٢٢) . يستحقه فقط اولئك الذين من بينهم يتاجرون مع الاجنبي في آن معا . انني اتبع الاستعمال الذي يخضع له التعبير حسن رياض (انصار ص ٢٩ رقم ٧) ولكن الكومبرادوريين في البلدان نصف المستعمرة كانوا على العموم من السكان الاصليين . انظر ماوتسي تونغ ، مختارات ، جزء ١ . باريس ، منشورات اجتماعية ١٩٥٥ ص ١٢ .

اتجه السوفيات الى التصور ، عناصر راسمالية منبثقة عن نمو بطيء داخل علاقات «اقطاعية» ، ولكن طبقة محددة تماما ، لها موقعها التاريخي في السياق الذي خلقه الدخول الاوروبي وردود الفعل السياسية لدى السادة المصريين ، تلك التي يصفها ح. رياض و أ. عبد الملك بعد فوزي جرجس(١) كما يلي : شريحة من الملاكين العقاريين ، من اصل اقطاعي ، الذين يبنون الصناعة من أعلى بواسطة شركات مغفلة يساهم فيها الرأسمال الاجنبي ، مدفوعة بمصالحها الى الاعتماد على الامبريالية البريطانية وبالتالي الى دعم سياسة رجعية . يمثل الوفد بالمقابل مالكي الارض غير المرتبطين بالصناعة، ولا بالخارج بالتالي ، وهو الناطق بلسان المشاريع الوطنية التي ينعقد حولها تحالف كل الذين لا تناقض هذه المشاريع مصلحتهم الطبقية الخاصة بين بورجوازيي المدن والارياف والمثقفين والموظفين والتجار الاصليين وبعض العمال والفلاحين الصغار .

يمكن تفسير التاريخ المحسوس لمصر ما قبل ١٩٥٢ الى درجة كبيرة بصراعات هذه القوى الداخلية بالعلاقة مع الهيمنة البريطانية والمشاريع الوطنية الاجمالية الحاضرة ابدا في المؤخرة ، كرد فعل محتوم على هذه الهيمنة . سوف نتابع تفاصيل ذلك لدى المؤلفين المذكورين . اشدد فقط على نقطة خاصة بالتطور الثقافي . ان أ. عبد الملك (ص ٢٠١) يبيّن ، وهو محق ، وجود تيارين في الفكر المصري منذ قرن . فمن جهة وانطلاقا من محمد عبده ، ثمة اسلامية اصلاحية وقومية متأصلة في القطاعات الاكثر تأخرا من المجتمع المصري ، أوصلت الى ايديولوجية الاخوان المسلمين وفي جزء لا بأس به الى ايديولوجية حركة الضباط الاحرار . من جهة اخرى ثمة قومية ذات صباغ مصري اكثر منه اسلامي ، تغذي علمانية تحديثية ، عقلانية وديمقراطية ، شكّلت خميرة التيار الماركسي وشبه الماركسي المعاصر . تبدو لي صياغة أ. عبد الملك شاقة جدا . فلقد امتزج التياران، في الضمائر ذاتها احيانا . ان المرء ليرى جيدا كيف كان يمكن ان يغذي وضع مصر الاجمالي ووضع كل طبقة افكارا ترتبط بهذين التيارين . بيد ان الخيارات توقفت الى حد بعيد على ثقافة كل شخص وسيكولوجيته وتاريخه . فالكل مطلع على انقلابات طه حسين الممكنة التفسير جزئيا

---

١ ــ أ. عبد الملك ، مصر ، ص ٢٢ ؛ حسن رياض ، انصار رقم ٧ ص ٢٨ .

بتطور شرائح كان مرتبطا بها ولكن ايضا بعوامل شخصية ، وعلى أفكار المقاد المتناقضة . يلح أ. عبد الملك ، ربما قليلا على رد الفعل المحافظ في سنوات ١٩٣٠ (لاسباب اجتماعية واضحة) . كما انه أمكن أن تشتق عناصر تقدمية حتى من فكر محمد عبده الاسلامي . فلنفكر بالمواقف الشجاعة التي وقفها ازهريون يبرزهم ، وخالد محمد خالد (ص ١٨٠) الخلف الجدير لاولئك الازهريين العديدين الذين كانوا يدعمون حوالي عام ١٩٥٠ يسار الوفد المتمركس .

نصل اخيرا الى حركة الضباط الاحرار وانقلابها عام ١٩٥٢ . لقد توصل الماركسيون المصريون بعد سنوات من النقاشات حول المحتوى الطبقي للحركة الى تجاوز وجهة النظر الضيقة التي كانت تطرحها عليهم المخططية التي كانت تشكل تراثهم . ان الوقائع اجبرتهم على الاعتراف بأن الفريق الذي استلم السلطة ومواقفه لم يكن بالامكان تحليلها فقط بالرجوع الى المواقع ، والى وضع طبقة ينبغي ان يكون منبثقا عنها . هكذا توصلوا الى اعادة ادخال احدى الدرجات التي يفتقدها كما اعتقد التحليل الماركسي بشكله المبتذل ، وهي الفريق السياسي والايديولوجية . انه للملائم ربما ان نشير الى ان مؤسسي الماركسية كانا قد اخذا بالحسبان هذه الحركية الخاصة ، المستقلة ضمن حدود ، للفريق السياسي . ماذا يُعد غير ذلك تحليل ماركس للبونابرتية وافكار انجلز حول وضع توازن ملكية النظام البائد بين طبقات العصر ؟

ان فريق الضباط الذي استولى على السلطة خرج من صفوف البورجوازية الصغيرة . يمكن ارجاع ايديولوجيته المسيطرة الى التيار الاسلامي المحافظ من الوجهة الثقافية ، الذي سبق واشرنا اليه . بيد انه ينطوي على اقلية من المتمركسين وقد اثرت بعض الافكار الماركسية على الاقل على القسم الاكبر من اعضائه لان الوضع الاجمالي لهذه المجتمعات المستعمَرة يفرز ايديولوجية ضمنية كما سبق وقلت تتلاقى مع الموضوعات الماركسية الكبرى (١) . لقد اشتغل هذا الفريق منفردا ، بيد انه اذا تمتع بسلبية الجماهير ، اذا لم يسارع احد الى نجدة فاروق ، فذلك لان «البرهان كان ساطعا امام اعين الصناعيين بأنه ليست لدى الاحزاب

---

١ ـ م. رودنسون «مشكلية دراسة العلاقات بين الاسلام والشيوعية»، تراجع أعلاه .

التقليدية القوة او ارادة العمل من اجل احداث الانتقال من مصر الزراعية الرازحة تحت عبودية الزراعة الواحدة ووطأة الماضي الى مصر الصناعية ، الموجهة نحو التحديث والفعالية والقوة ضمن العالم العربي» (ص ٤٥) . ذلك ايضا لان الجماهير مقتنعة بفساد الفريق الحاكم المتمثـــل بالملكية ، وبعدائه المستحكم للمهام الوطنية الكبرى . يزاد على ذلك أن حزب الوفد المرتبط بالملكية العقارية الكبرى قد خيّب املها باتخاذ مواقف اكثر فأكثر رجعية واقل فاقل وطنية . ان البورجوازية الصناعية التقدمية والعصرية اذاً مستعدة في البداية لدعم فريق يدعي حكم مصر لصالح تحديث مأمول دون قطع العلاقات الاقتصادية مع الخارج . ان الجماهير ترى خاصة في انتصار هذا الفريق فرصة لتحقيق آلاهداف الكبرى للمهام الوطنية بحزم وتصميم ؛ وسوف يكون الضحايا من بين اعضاء الارستقراطية العقاريـة الصرفة التي أفل نجم قوتها السياسية .

ينبغي ان نقرأ في كتاب أ. عبد الملك بعد ذلك ، تدرج سياسة الفريق العسكري ، هذا الفريق الذي لا يعبر بالتالي عن طويئفة sous - classe محددة بشكل دائم لها حركيتها الخاصة ومشكلاتها وانقساماتها الداخلية ولكنها تتحرك بين الطبقات لاعبة عبر مشروعاتها في الوقت الذي يتحدد موقعها مع ذلك بشكل واسع جدا داخل شريحة اجتماعية عريضة هي التي ينتمي اليها ، ألذين لا ينتسبون الى البورجوازية الكبرى ، او البروليتاريا، او البروليتاريا الرثة المتضورة جوعا . ان هذا الفريق يفهم تماما انه لا يستطيع الاحتفاظ بالسلطة دون الحصول على دعم شرائح اجتماعية مهمة. ثمة عبر هذه المنعطفات نوع من الامانة ، السلبية على الاقـــل للاهداف الاصلية ، اهداف اكثرية الفريق على الاقل .

انه ليظل امينا للمهام الوطنية الكبرى المتمثلة بانهاء التبعية للاجنبي واخراج البلاد من التخلف الاقتصادي . ولكن كيف ومع من ؟ ان التوجهات المتتالية سوف تفرضها سلبيا سلسلة من التنافرات والاصطدامات مـــع العالم الخارجي. ان الفترة الاولى من سنة ١٩٥٢ الى سنة ١٩٥٤ هي فترة النضال ضد البورجوازية الارضية بطلة الديمقراطية البرلمانية التي تؤمن هيمنتها بفضل سيطرتها الاقتصادية والسياسية على الفلاحين . لقد دعمت محمد نجيب وهو جنرال «رمز» اختاره فريق الضباط كواجهة . وكان يدعمها القسم الاكبر من الحركة الشيوعية الذي أعتبر انه بذلك يكافـــح

الفاشية العسكريـــة . ان فريق الضباط الذي كان يقوده مد ذاك علنيا جمال عبد الناصر رد بعنف على محاولة تصفيته هذه ، وفكك الارستقراطية العقارية متحالفا بشكل وثيق مع البورجوازية الصناعية في الوقت الذي حافظ فيه على صداقة الولايات المتحدة خارجيا . بيد انه فسّر حلــف بغداد وتقديم الاطلسيين الاسلحة لاسرائيل ثم اخيرا اللطمة المتمثلة برفض الولايات المتحدة تمويل سد اسوان العالي ، كرفض غربي للمساهمة فـي عملية النهوض الاقتصادي والاستقلال السياسي للفريق الحاكم ، وكـان تفسيره صحيحا . ادى ذلك الى ازمة السويس ، حيث اعلنت الامبريالية الفرنسية البريطانية ، بمساعدة قوى الصهيونية المحاربة لبن غوريون ، عداءها بالشكل العسكري . لقد نجت مصر بالعمل الذي اشترك فيه الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة المهتمين معا بالحفاظ على انصارهما المعادين للامبريالية في العالم الثالث . ادى ذلك بعد سنة ١٩٥٦ الى تحالف الفريق العسكري المنتقل بوضوح الى الحياد ، مع البورجوازية الصناعية داخليا، في الوقت الذي كان يغازل الكتلة الاشتراكية في الخارج ، ويستخدم في الداخل الخدمات المخلصة للانتللجنسيا الشيوعية .

ولم يشأ الفريق العسكري ، مع زبانيته ، ان يتخلى عـن بوصة من سلطته السياسية . لقد قبل عن طيب خاطر خدمات الشيوعيين ومنحهم منبرا (هو صحيفة المساء) حيث كان يستطيع ان يستخدم الايحاءات المثيرة للاهتمام التي كانت تصدر عن هذه الجماعات المكونة سياسيا ، الكفوءة ذات التقنويات المفيدة . كما قبل اشراك البورجوازية الصناعية التي تساهم في بناء مصر الحديثة ، بالمغانم الاقتصادية التي يتمتع بها القادة .. ولكنه قاوم بحزم مطالب اطلاق الحريات اي تكوين الجماعات السياسية المستقلة التي يمكن ان تعبر عن اهداف مختلفة عن اهدافه وتعمل من اجل تحقيقها . لقد دعم شيوعيو البلدان العربية الاخرى عبد الناصر ولكن كان ثمة خوف من ان يقدموا مثالا مستقلا ينتزع الشيوعيين المصريين من سياستهم في الدعم شبه غير المشروط . لقد خطا الحزب الشيوعي السوري خطــوا سريعا في وضع سياسي ملائم ، فطلب الاشتراكيون البعثيون بالوحدة مع مصر . واعلن عبد الناصر والرئيس السوري شكري القوتلي الجمهوريـة

العربية المتحدة في اول شباط ١٩٥٨ . رأى الزعيم الشيوعي السوري خالد بكداش في هذا الحدث استعراضا معاديا للشيوعية . لقد رأى فيه بشكل مباشر اكثر عائقا للهدف المباشر (مهما كان ظن اوساط اليمين وحتى أوساط اليسار احيانا) للاحزاب الشيوعية خارج المحور السوفياتي ، اي جمهورية برلمانية يكون فيها للحزب الشيوعي الحرية التامة لنشر دعايته ويتمتع بتأثير محترم في دولة تتبع سياسة خارجية حليفة للاتحاد السوفياتي . هذا هو الهدف في الشرق الاوسط كما في فرنسا ، وليس اقامة نظام سوفياتي . لقد بدأ خالد بكداش وقد توجس خيفة من رؤية الحزب الشيوعي السوري القوي (تسييسا) محصورا في دور التبعية الذي يلعبه الشيوعيون المصريون ، بدأ ينتفض اكثر فأكثر ضد النظام الناصري الداخلي ، ويفضح عبد الناصر على صعيد الحركة الشيوعية العالمية كصديق لتيتو (في فترة العداء للتيتوية) . لقد قدم التقارب مع الولايات المتحدة سببا للقسوة على الشيوعيين وفي اول كانون الثاني سنة ١٩٥٩ اوقف ٢٨٠ قياديا وكادرا شيوعيا وبعض موظفي النظام وكل دعائمه النشيطة . ان سياسة داخلية معادية للشيوعية وسياسة خارجية رفض حيادها دائما التبعية ازاء السياسة السوفياتية وابتعد اكثر فأكثر لاعبا لعبة مستقلة ملوحا اكثر فأكثر الى الورقة الاميركية ، كل ذلك كان يبدو وكأنه يستتبع بنظر مخططية «ثورية» اللجوء الى «الرجعة» على كل الاصعدة . بيد ان الفريق القيادي عمد في بداية عام ١٩٦٠ الى تأميم الجهازين الرئيسيين للسلطة المالية في مصر ، مصرف مصر الوطني ومصرف مصر . وقد جرى تفسير ذلك بأن الهدف هو تصفية كل احتمال لسيطرة اقتصادية لهذين الجهازين يعطيهما قوة قادرة على التأثير على السلطة السياسية . «ان عمق الاشياء هو سلطة القرار اقتصاديا واجتماعيا . لم يكن المقصود هنا ابدا مبدأ الملكية الفردية ولكن مبدأ معرفة مَن مِن الفريقين في السلطة سوف يكون له فعليا وفي النهاية حق اختيار وسائل تحقيق رؤياه للعالم في الاطار المصري» (ص ١٣٧) . «لقد قطع التوازن لمصلحة الجهاز العسكري . ان البورجوازية الكبرى التي تستمر في المشاركة في السلطة لم يعد لها التأثير السياسي الذي كانت تحتفظ به في السنوات ما بين ١٩٥٥ ــ ١٩٥٨» (ص ١٤٣) .

يصف انور عبد الملك مسرفا في التفاصيل المراحل الحديثة لتطور الفريق القيادي المحاط بتكنوقراطيين يخدمونه . انه ليزيد الى الحد

الاقصى سيطرة الدولة على كل الاقتصاد في الداخل محافظا في الخارج على رفض الانحياز السياسي تجاه اي من الكتلتين ، مع التقاء في الفترة الاخيرة اكثر فأكثر حدة مع السياسة الاميركية الجديدة . لقد قطعت هذه الاخيرة في كل حال مع زيفانات المرحوم فوستر دالاس وفهمت اخيرا لشريكها السوفياتي ان متطلبات شديدة الدقة هي افضل الدافعات . ولكن في هذا النظام صدعا يعيه القادة بقوة وهذا الوعي قد انعشه ايضا التمرد السوري وانفجار الوحدة السورية المصرية في ٢٨ ايلول ١٩٦١ . لقد انجزوا دولة يمكن ان يطلق عليها وفقا للمقاييس الاقتصادية الماركسية ، المقبولة وصف اشتراكية . فلنفهم في ذلك ان قسما حاسما من وسائل الانتاج جرى انتزاعه من مراكز التقرير الخاصة واصبح ملكا للدولة . لقد جرى اضعاف السلطة السياسية للبورجوازية الكبرى المركنتيلية والصناعية والمالية كما اعدمت سلطة البورجوازية الارضية الكبرى . ان الصعود الاجتماعي لشغيلة المدن وانتشار التعليم امران لا جدال حولهما . ان نمو الاقتصاد الوطني يصطدم بصعوبات طبيعية يعاني منها اي نظام مصري . ولكنه موجود ، واذا كانت البيرقراطية قد حصلت على حصة كبيرة من الدخل القومي فان مجمل السكان قد ساهموا بصورة واسعة في مغانمه . ولكنه واضح ان مجمل الشعب المصري متحفظ امام هذا الانجاز . فهو لا يساهم اطلاقا بالنشاطات التي يدعى الى المشاركة بها ... تحت رقابة القادة . وهذا ما اعترف به عبد الناصر في خطابه المشهور الذي عمد فيه الى النقد الذاتي في ١٦ اوكتوبر ١٩٦١ . ان الكوادر الادارية والتقنية بعيدة عن الشعب . فهي تدير جمهورا غريبا عنها لا يتعرف على ذاته فيها: كل شيء يأتي من الاعلى . لا يصعد من الشعب نخبة الا وتنفصل عنه . لا شيء يشبه كوادر الانظمة الثورية التي تبقى مرتبطة بالجماهير التي انبثقت عنها وتظل وسطها لتبني جهودا واعية مفهومة مقبولة وتتكلم لغتها وتؤلف سلسلة نقل في الاتجاهين . لقد كانت الانتللجنسيا الشيوعية وحدها قادرة في مصر على أن تكوّن وتؤلف كوادر من هذا النوع . ولقد كانت اما في السجن او في المنفى . ان اطلاق سراحها او اعادتها هو من جديد خلق مركز قرار مستقل ، سيكون سندا في الوقت الحاضر ولكنه يحتمل ان يصبح مركز معارضة .

لقد اعتقد ناصر ان الحل ربما يكون في خلق ايديولوجية . ان أ. عبد الملك يصف لنا التركيز النشط لمذهب «الاشتراكية العربية» ، او

«الاشتراكية الديمقراطية التعاونية» ؛ ثم دعوة المؤتمر الوطني للقوى الشعبية الذي قدم اليه في ٢١ ايار ١٩٦٢ وثيقة عمل وطنية هي اعادة بناء الحزب الوحيد الذي اصبح الاتحاد الاشتراكي العربي بأنظمته الجديدة (٧ كانون اول ١٩٦٢) لاحقة لكتاب عبد الملك ، حيث يجري التشديد على النشاطية المطلوبة من عضو المنظمة .

كيف نعرّف اذاً هذا النظام الغريب حيث سرعان ما يتكشف في آن معا اسهام لا جدل فيه وتقدم اكيد و«لهجة منفرة ومظهر شاذ» كما يقول عبد الملك ؟ اذا اختزلنا المشكلة الى المظاهر الاكثر موضوعية والاكثر بنيانية، نجد انفسنا امام فريق اوليغارشي صغير يسيطر على بلد ويديره معتمداً على زبانية متنوعة ولكنها منبثقة عن مجموعة من الشرائح الاجتماعية اجمالا. لقد أقام مجتمعا مستقلا يقود اقتصاده كليا بعد ان شرّك وسائل الانتاج الى حد كافٍ جدا لهذا الهدف . ولكن هذه خاصة تلائم الكثير من الدول في الماضي والحاضر (بعضها يدعى «اشتراكيا») منذ المدن ــ الدول السومرية حتى الاتحاد السوفياتي والصين والمانيا الشرقية مرورا بأشكال متعددة للدولة في الماضي المصري . يرى عبد الملك في ذلك ثابتةً في التاريخ المصري ، تشرطها الطبيعة . ان الانطلاقة السياسية ، معتمدة غالبا على الجيش ، قد تتجه الى التعبير بواسطته عن نفسها بزيادة حدة المركزة الاقتصادية . أدى ذلك الى مراحل تذكر «باشتراكيتنا» ، كمصر الفرعونية في بعض العصور ، ومصر اللاجيدية ومصر المماليك . ان الاشتراكية هي شيء قديم جدا غير ديمقراطي او جذاب على وجه الخصوص ، اذا اقتصرنا على معنى ادارة الدولة للاقتصاد .

ما الذي يميز مصر الناصرية ؟

انها الانفتاح بالنسبة للماضي ، وهي الطابع المغلق بالنسبة للحاضر. ان الانظمة الماضية لم يكن لها هدف معلن وحقيقي آخر غير الادارة الهادئة لمصلحة الاوليغرشية المسيطرة ، والآلهة كحالة محتملة . تدعي مصر الناصرية انها تريد تأمين «كل حاجات الشعب» وأن تقود هذا الاخير نحو مستقبل مزهر في مجتمع مستقر واخلاقي يشكل نواة ومثالا ودليلا لكل الشعوب العربية .

ولكن أوليغارشيات البلدان المعروفة بالاشتراكية اليوم تتوصل الى الحصول ــ غالبا ــ من الجماهير على اعتناق كلي للقلب والروح ، يصل احيانا الى التضحية الكلية بالفرد . ذلك انها تطرح على هذه الجماهير

ايديولوجية تقدم دائم وحرية متنامية دائما ، و«طوبى» (بالمعنى المانهايمي) معبئة ، تكمن في مثال اعلى مفتوح ، وتتوقع تخطيا دائما لذاتها ، وهي شاملة كذلك ، صالحة للبشرية أجمع . لقد عرفت كيف تربط هذا المثال الاعلى الذي يستحق ان يضحي المرء بنفسه ويموت لاجله بعمل يومي حيث يعي المؤمن (المناضل اذا شئتم) انه يساهم بهزيمة الشر كونيا وبتقدم الخير كونيا . ادى ذلك الى ايمان عجيب دفع حتى في أوان الاستبداد الاكثر شناعة ، الوفا من الكادرات السوفياتية الى التضحية بأنفسهم من اجل القضية الكبرى ، وجعل الشهداء المتعرضين للتعذيب في معسكرات الاعتقال المصرية يوصلون الى جلاديهم مذكرات خطيرة تعبر عن دعمهم الكلي واخلاصهم للمساعدة على تطبيق سياسة كانوا يرونها «ايجابية» الى حد كبير . ما ان تصفى الانحرافات حتى تظهر عبادة الانسان الحر الذي أوضح عبد الملك في كتابه ، التجديد الجميل الذي اعطاه اياه برتراند راسل .

ولكن الطوبى المطروحة على الجماهير في مصر هي قومانية ومنغلقة مرتكزة على فهم ضيق للحرية والمساواة ، عاجز عن استثارة ذلك الايمان الكوني الذي يحرك مناضلي الايديولوجيات الشاملة . لقد كان بامكانه ككل ايمان قوماتي ان يلهم أفعال الاخلاص الاكثر روعة في النضال ضد الاجنبي وفي حماية الهوية القومية ولكن المشروع الآخر، مشروع النهوض الاقتصادي غير المرتبط بايمان شامل يصطدم بالتشككية «الألفية» لدى الجماهير ، بالحكمة القديمة المحرَّرة من الاوهام لدى شعوب الشرق. ان موقف الكوادر الناصرية لم يفعل شيئا لتبديد هذه التشككية . ان نسبة كبرى من كوادر كل نظام وان كان ثوريا في البدء ، تندفع بالتأكيد الى تخصيص نفسها بالمغانم («الى تحلية ضرسها») بيد ان ايديولوجية شاملة فحسب (خارج فترات الحرب مع الاجنبي) قادرة على أن تدفع اقلية معبرة هي خميرة العجين ، ملح الارض ، الى التضحية بذاتها ، والتبشير بمثالها ، والذهاب الى الجماهير الحذرة ونزع سلاحها بقوة الاخلاص ودفعها في الطريق المعد لها .

ان القادة الناصريين وعلى راسهم عبد الناصر يعون ذلك . لماذا اذاً رفض الفريق الحاكم الذي كان يعرف الامكانات التعبوية لدى زمرة اقصى اليسار ، التي قبل لفترة ما خدماتها ، هذا الايمان الاشتراكي الشامل ؟ او ، فلنطرح السؤال بشكل آخر ، لماذا طرح التاريخ لمهمات التشريك هذه

الزمرة ذات الايديولوجية الضيقة ؟ هذا موضـــوع تساؤل الماركسيين المصريين .

لقد تساءل ح. رياض في الفترة الاولى للانطلاقة الثورية العراقية اذا كان التضاد بين مصر والعراق لا يأتي من الانشقاق القديم داخل الاسلام بين السنة والشيعة . فمن جهة ثمة امتثالية شرعية متجمدة محافظة ، نوع من النظام الاخلاقي المفروض كمثال اعلى دائم ، ومن الاخرى ، من جهـــة الشيعة تحريفية متواترة ومسيانية تقهقرية وقيمة عليا ممنوحة للشخص في جهوده للتقرب من الله ، ولقد حافظت الشيعة على نفسها بالقوة في العراق في بلد يتعرض تاريخه واقتصاده على الدوام للمراجعـــة بسبب غزوات متتالية يقوم بها جبليون مشاغبون بالتضاد مع مصر حيث ترسّخ فيضانات النيل برتابة استقرارا لا يخدشه شيء (١) .

ان ضعف محاولة التفسير هذه (المقدمة هكذا من قبل المؤلف) يكمن في كونها تقدس التاريخ وتفترض استحالة ان تكون الاشياء غير ما هي عليه . والحال ان لدينا دلالات ان التاريخ كان يمكن ان يكون مغايرا . لقد رأينا جميعا تجليات انطلاقة ثورية في مصر . لكن هذه الانطلاقات سحقت . ان ظروف التاريخ السياسي هي التي تفسر ذلك . فكما يظهر لنا عبد الملك كان يمكن عام ١٩٥٢ لجبهة وطنية تضم الوفد والشيوعيين ان تفوز وتقود الجماهير «في اتجاه وطني ديمقراطي ذي افق اشتراكي ، من نموذج هندي اكثر جذرية . ولكن انحلال الوفد وانقسام اليسار والاهمية الاستراتيجية والسياسية القصوى لمصر ، سمحت لتنظيم الضباط الاحرار باحـــراز السبق » (ص ٣٦٥) .

صحيح ان التشبثية والسلطوية والضيق القوماني لهذا الفريـــق استندت (وهنا ثمة صحة لفرضية ح. رياض) الى التقليد الجمودي المتأصل هو الآخر في عوامل من بينها الطبيعة المصرية . هنا تستعيد تحليلات من نموذج تلك التي قام بها ج. برك كل قيمتها وتسمح بفهم الواقع بكل غناه وتعقده ، حين لا يتعلق الامر بمضمون المشاريع ولكن بأسلوبها وبالمظاهـــر

---

١ ــ انصار عدد ٨ ص ٥٤ . انه الانطباع ذاته الذي كانت تعبر عنـــه باختلاف ، النظريات العرقية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، مثلا عند رينان اذ ترى في الشيعة رد فعل «آري» على الجفاف «السامي» للسنة .

الملموسة التي يتلبسها انجازها . ان نمط تجنيد الضباط كان يعطي الاولوية للتقليديين ، كما كانت التقليدية القومية تستطيع ان تدفع في اتجاه البحث عن عمل في الجيش .

ان الحركات الثورية بحاجة لايديولوجية ، والخيار الكبير في النهاية يبدو لي كالتالي : ان تكون شاملة منفتحة ، حتى وان طبقت على بلد واحد او توجه قوماني ضيق . لقد كان ثمة خيار مشابه داخل البورجوازية ذاتها يفصل اليمين غالبا عن اليسار . ان المثل الناصري بالنسبة لحركة ثورية يبدو مدللا الى ان الخيار جوهري . لقد كان توجه الفريق العسكري قومانيا بالدرجة الاولى ، يهدف الى تحقيق المشروعين الوطنيين الاساسيين، اللذين كانت تطرحهما مثلا يابان مايجي . ان ظروف الخمسينات دفعته الى انجازها بالطرق «الاشتراكية» . بيد ان ايديولوجيته الاساسية تبقى قومانية . انه ليرفض استبدالها باشتراكية شاملة .

ولكن الا يمكن للشمولية المختارة ان تكون دينية ؟ الا يمكن ان تكون الدين الاسلامي في هذه البلدان ؟ لقد برهنت في مكان آخر ، معتمدا على الماضي ، ان الاسلام بالطبيعة لم يكن فيه ما يتناقض مع مجتمع وفكر حرين (١) . بيد اننا في القرن العشرين . لقد ولى زمان كانت فيه ايديولوجية دينية قادرة على جر الجماهير الى عمل زمني تقدمي . ان كل ما يمكن ان نطلبه من ايديولوجية كهذه هو ان لا تعيق عملا من هذا النوع ولا تقف في وجه ايديولوجية علمانية تعبوية . مرة اخرى لا يقف الاسلام بوجه ذلك . لقد اظهرت هذا ، اعلانات عديدة من قبل سلطات دينية ، عن اتفاقها مع المثل الاعلى الاشتراكي ، وبعض التزامات رجال دين . وقد يمثل الاسلام كما هو ، كما عدلته القرون ، كحجة ، كراية ، كحصن للمحافظة . ان لاهوتا اسلاميا يساريا من النموذج الذي يجري تجريبه على مستويات عدة في الكنائس المسيحية لم يظهر بعد . صحيح تماما (ان حسن رياض على حق في ذلك) ان الاشكال الماضية للايديولوجية الاسلامية ،

---

١ ـ الاسلام ، مذهب تقدم او رجعة ؟ (الدفاتر العقلانية ، باريس ، كانون اول ١٩٦٦ رقم ١٩٩) [انظره اعلاه] . ان عمر اوزغان ، (المعركة الفضلى ، باريس ، جوليار ١٩٦٢ ص ٣٠٠) استخرج منه نتائج متطرفة . انظر كتابي « الاسلام والراسمالية ، باريس ، سوي ، ١٩٦٦ .

وتاريخها ، ونصوصها المقدسة تشجع اقل من المسيحية على الحماسة النبوية الثورية مسياتية . مع ذلك ثمة حركات من هذا النموذج (شيعية خصوصا) وجدت وكانت حتى عديدة في الاسلام . على كل حال لم تحصل هذه الظاهرة في سياق المشاريع الحديثة . ليس أمامنا الاسلام اليساري كأيديولوجية متراصة (١) . وعلى العكس فان اسلام اليمين عنيف ، على الاقل في مصر . انها النزعة الوحيدة ، كما يظهر عبد الملك ، التي أجبرت عبد الناصر في المؤتمر القومي للقوى الشعبية على تعديل نصه الاولي ، ان اللجوء الى القوى «السوداء» له ثمنه .

ماذا عن المستقبل ؟ لا احد يعلم . ان كلا من ماركسيينا يرى في هذا النظام الذي نفاهما وسجن اخوانهما ، أسبابا للامل . فتحت قوقعة السلطوية وبفضلها بمعنى ما تتكون قوى وتستعد وهي لن تقبل الطوق الى ما لا نهاية له . ان قدر الديكتاتوريين التقدميين هو في توليد حفاري قبورهم . ثمة داخل الجماهير المصرية وبفضل النظام شريحة متنامية العدد وذات اصول اجتماعية اكثر فأكثر تنوعا ، تصل الى الثقافة . وبين القيم التي يجري تعليمها اياها ، وان تكن مغطاة بتحفظات حكيمة كثيرة ، توجد قيمة الحرية . وهذه كما نعرف معتادة على أن تتخلص من كل القيود وأن تقدم للانسان ، وهي عارية ، أكثر الاغراءات جموحا .

---

١ ـ ولكن لدى افراد كخالد محمد خالد . هؤلاء الافراد يتزايدون في فترات التوجه نحو اليسار (امثلة في «مشكليين» ص ١٤٠ رقم ٢) .



الفهرس


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

هذا الكتاب

يتناول رودنسون في هذا الكتاب علاقة الماركسية بالعالم الاسلامي ويحاول بصدق، وامانة، وعطف موضوعي أي يجيب على السؤال . هل يشكل الاسلام كأيديولوجية ، وكتقليد ثقافي عائقاً امام التطور ، والتقدم لهذا العالم ؟ ...

كما أنه ينتهز الفرصة أكثر من مرة ليبين هجوماً ، باسم الماركسية ، ومن أجلها ، على عناصر ماركسية بارزة ، والستالينية منها بخاصة ، لأنها مثلت ، ولم تكن في ذلك وحيدة أجلا صور الدوغمائية ...

وإنه يتناول أيضاً بالعرض والمناقشة تاريخ الاحزاب الشيوعية العربية ، في سوريا ولبنان ومصر انه هذا الكتاب بالنتيجة سفر شامل ، وبمنتهى الاهمية للقارىء العربي ... وبقلم عميق المعرفة ، شديد الموضوعية ، عظيم العطف .. انه قلم ، برغم بعض نقاط الضعف التي تظهر لقارىء عربي ، كما وما يزال شديد الحماس لقضايا العالم الثالث ، والعالم الاسلامي ، والوطن العربي على وجه التحديد .

الثمن ٣٠ ل . ل

دار الحقيقة – بيروت